
AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL

*Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan
dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo*

Dr. Sofyan A.P. Kau, M.Ag.
Dr. H. Kasim Yahiji, M.Ag.

AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL

*Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan
dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo*

Inteligensia Media
Malang 2018

AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL

Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo

Penulis:

Dr. Sofyan A.P. Kau, M.Ag.

Dr. H. Kasim Yahiji, M.Ag.

Editor:

Dr. H. Zulkarnain Suleman, M.HI.

ISBN: 978-602-5562-69-3

Copyright © Januari, 2018

Ukuran: 15,5cm x 23cm; Halaman: xiv + 164

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak dalam bentuk apapun tanpa ijin tertulis dari pihak penerbit.

Cover: Rahardian Tegar

Layout: Kamilia Sukmawati

Edisi I, 2019

Diterbitkan pertama kali oleh *Inteligencia Media*

Jl. Joyosuko Metro IV/No 42 B, Malang, Indonesia

Telp./Fax. 0341-588010

Email: intelegensiamedia@gmail.com

Didistribusikan oleh **PT. Cita Intrans Selaras**

Wisma Kalimetro, Jl. Joyosuko Metro 42 Malang

Telp. 0341-573650

Email: intrans_malang@yahoo.com

Pengantar Penulis ...

Proses islamisasi di seluruh wilayah Nusantara berlangsung secara damai. Islam datang dan didakwahkan para da'i adalah Islam yang akomodatif dengan budaya lokal. Jauh sebelum Islam hadir, telah hidup dan berkembang nilai-nilai budaya lokal. Sepanjang tidak bertentangan dengan syariat, nilai-nilai budaya lokal tersebut mengalami islamisasi, sehingga muncul wajah baru budaya Islam dengan warna lokal yang sangat tipikal. Indonesia yang sangat heterogen dalam hal etnisitas merupakan lahan yang amat subur bagi tumbuhnya keragaman budaya Islam dengan warna lokal masing-masing etnis. Setiap etnis mengekspresikan rasa keagamaannya dalam bingkai lokalitas, dan menjadi pendukung dan pelestari atas kebudayaannya. Salah satu ekspresi rasa keagamaan yang menonjol adalah penyelenggaraan berbagai upacara, baik yang berkaitan dengan siklus kehidupan maupun peristiwa lain.

Koentjaraningrat, seorang antropolog Indonesia, memasukan aspek upacara termasuk bagian dari agama. Ia merupakan salah satu komponen religi. Itu berarti agama dan upacara memiliki hubungan erat. Keduanya -antara agama dan upacara (ritus)- merupakan dua hal yang saling berkaitan dalam kehidupan manusia. Bahkan upacara menjadi bagian penting dan tak terpisahkan dalam kehidupan beragama. Para penganut hampir semua agama atau bahkan semua agama menjadikan upacara sebagai sarana untuk mengukuhkan keberadaan agama yang diyakininya. Dalam agama, upacara tersebut memiliki fungsi dan makna tertentu, diantaranya sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan yang ghaib dalam rangka menjalankan keyakinan yang dianut.

Salah satu upacara yang dibahas dalam buku ini adalah upacara yang berkaitan dengan daur hidup (*rite of passage*) dalam adat Gorontalo. Ada tiga aspek upacara daur hidup yaitu kelahiran, perkawinan dan kematian. Buku ini tidak membahas ketiga aspek daur hidup tersebut. Buku ini terbatas pada aspek kelahiran, yaitu upacara kelahiran yang ada dalam adat atau tradisi muslim Gorontalo. Secara sistematis, adat/tradisi yang terkait dengan kelahiran adalah *molondhalo*, *molobungo yiyala*, *mobangu*, *mokama*, *mongunte*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo*, *moakiki*, *mohuntingo*, *mopolihu lolimu*, *mongubingo* dan *moluna*.

Ketigabelas bentuk upacara adat Gorontalo di atas dapat dikelompokkan kedalam dua bagian. *Pertama*, upacara yang bersumber langsung dari ajaran agama. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah *mobangu*, *mokama*, *mongunte*, *moakiki*, *mohuntingo*, *mongubingo* dan *moluna*. *Kedua*, upacara murni adat/tradisi Gorontalo, seperti *molondhalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo*, dan *mopolihu lolimu*. Bagian pertama dikatakan bersumber dari ajaran agama, karena Islam mengajarkan azan dan iqamah (*mobangu* dan *mokama*) untuk dibacakan pada anak yang baru lahir. Seminggu pasca kelahiran anak tersebut, orangtua diharuskan untuk mengakikahi anaknya (*moakiki*), mencukur rambut (*mohuntingo*) dan memberi nama anaknya (*mongunte*). Untuk mengimplementasikan ajaran ini,

muslim Gorontalo melaksanakan secara adat. Dengan ungkapan lain pengamalan ajaran agama diekspresikan dalam bingkai lokalitas.

Sedangkan upacara pada bagian kedua disebut bukan bersumber dari ajaran agama, karena Islam tidak mengajarkannya dalam bentuk yang konkrit. *Molondhalo, molobungo yiyala, buli'a'a, mopoto'opu, molunggelo*, dan *mopolihu lolimu* tidak disebutkan petunjuk pelaksanaannya dalam al-Quran dan hadis. Nabi saw., dan sahabat tidak pernah mencontohkannya. Upacara keagamaan tersebut merupakan inovasi dan kreasi kultural muslim Gorontalo. Meskipun tidak diajarkan oleh Islam, bukan berarti bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam konteks ini terjadi proses akulturasi Islam dan budaya lokal. Salah satu bentuk akulturasi adalah memasukkan ajaran Islam kedalam makna upacara tersebut. Aparat akulturasinya adalah tokoh adat (pelaku upacara, seperti *hulango*) dan tokoh agama (yang dalam terminologi Gorontalo lazim disebut *imamu* atau *hatibi*). Aparatur akulturasi pada upacara adat/tradisi bagian pertama adalah tokoh agama (*imamu* atau *khatibi*) dan tokoh adat (pelaku upacara). Didahulukannya tokoh agama karena upacara ini murni agama, meskipun implementasi dan ekspresi rasa keagamaannya dalam bentuk upacara adat. Karena itu, keterlibatan tokoh adat tetap dibutuhkan, meskipun peran tokoh agama dalam upacara bagian pertama ini lebih menonjol dibandingkan dengan peran tokoh adat. Sebaliknya, dalam upacara bagian kedua (dalam hal upacara yang tidak bersumber langsung dari agama), peran tokoh adat lebih dominan dibandingkan dengan tokoh agama.

Dalam buku ini, kedua bentuk adat/tradisi Gorontalo di atas dibaca melalui perspektif kajian Islam untuk menunjukkan bahwa adat/tradisi muslim Gorontalo tersebut sejalan dengan nilai-nilai dan pesan moral Islam. Kajian ini bersifat filosofis, edukatif dan syar'i. Sasaran studi ini, selain menunjukkan adanya akulturasi Islam dan budaya lokal, juga memastikan falsafah Gorontalo tersebut bersifat implementatif dan aktual. Karena itu, penulis mengucapkan terimakasih kepada mereka yang telah

membantu penulisan buku ini. Kepada istriku Wahyuni Tjipto dan anak-anakku (Wasma Sofiyah, Najwa Nainawa, Najla Syawanah dan Mahdi Muntaz) yang telah membantu dengan cara mereka disampaikan penghargaan yang tinggi. Kepada anda pembaca yang menemukan banyak kekurangan, kiranya dapat memperbaikinya.

Tenilo, 29 Desember 2018.

Penulis

Pengantar Penerbit ...

Kemampuan ajaran Islam untuk dipeluk oleh mayoritas penduduk Nusantara tidak lepas dari peran para penyebar agama Islam yang mempelajari dan mengetahui betul budaya, adat, dan tradisi di masyarakat dimana ajaran Islam tersebut akan disebarkan. Dalam aktivitas *syi'ar* ini, Islam tidak diperkenalkan dan diajarkan dengan cara-cara yang kaku, melainkan disesuaikan dengan adat dan tradisi yang hidup di masyarakat. Bukan simbol, melainkan substansi dari ajaran Islam yang diperjuangkan dalam penyebaran ini. Dari rekam jejak walisongo di Jawa, misalkan, kita dapat melihat betapa canggihnya mereka mengintegrasikan ajaran-ajaran Islam pada adat dan tradisi masyarakat Jawa yang sudah hidup berabad-abad sebelumnya. Hal semacam inilah yang membuat Islam lebih mudah diterima dan tahan terhadap pertentangan budaya.

Buku *AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL* ini merupakan studi mendalam terhadap bentuk akulturasi Islam pada Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim

Gorontalo. Buku ini penting mengingat tradisi-tradisi lokal yang hidup di masyarakat muslim Nusantara seringkali tampak luar dan sekilas tidak merepresentasikan ajaran Islam apalagi dengan istilah-istilah maupun simbol-simbol lokal yang menyertainya, tetapi sesungguhnya di dalamnya terkandung ajaran Islam sebagaimana ditunjukkan buku ini.

Buku ini perlu dibaca oleh berbagai kalangan, baik oleh para akademisi dan pengkaji budaya, studi Islam, sosiologi, antropologi, para da'i maupun masyarakat muslim pada umumnya.

Daftar Isi ...

Pengantar Penulis -- v

Pengantar Penerbit -- viii

Pedoman Literasi -- xiii

Bab 1: Pendahuluan: Pertanggungjawaban Metodologi -- 1

A. Latar Belakang Masalah -- 1

B. Penegasan Istilah -- 12

C. Kerangka Teori -- 13

D. Tinjauan Pustaka -- 24

E. Metodologi -- 25

Bab 2: Tradisi dalam Perspektif Studi Islam -- 28

A. Pengertian Tradisi -- 28

B. Tradisi dalam Diskursus Hukum Islam -- 31

C. Akulturasi Islam dan Tradisi Perspektif Hukum Islam -- 43

D. Teori-Teori Akulturasi Islam dalam Hukum Islam di Indonesia -- 46

Bab 3: Ritus-Ritus Kelahiran dalam Tradisi Muslim Gorontalo -- 63

- A. Ritus *Molondhalo* -- 66
 - B. Ritus *Molubunga Yiyala* -- 78
 - C. Ritus *Mobangu, Mokama, dan Mongunte* -- 81
 - D. Ritus *Buli'a'a, Mopoto'opu, dan Molunggelo* -- 83
 - E. Ritus *Moakiki dan Mohuntingo* -- 92
 - F. Ritus *Mopolihu Lolimu dan Mongubingo* -- 98
 - G. Ritus *Moluna* -- 103
-

Bab 4: Perspektif Studi Islam terhadap Ritus-Ritus Kelahiran dalam Adat Gorontalo -- 108

- A. Tinjauan Filosofis atas Ritus Kelahiran dalam Adat Gorontalo -- 108
 - B. Nilai Pendidikan dalam Ritus Kelahiran Adat Gorontalo -- 121
 - C. Perspektif Syariah terhadap Ritus Kelahiran Adat Gorontalo -- 129
-

Bab 5: Penutup -- 145

- A. Kesimpulan -- 145
 - B. Rekomendasi -- 149
-

Daftar Pustaka -- 150

Tentang Penulis -- 162

**PEDOMAN TRANSLITERASI
ARAB-INDONESIA**

ا = a	خ = kh	ش = sy	غ = gh	ن = n
ب = b	د = d	ص = sh	ف = f	و = w
ت = t	ذ = dz	ض = dh	ق = q	ه = h
ث = ts	ر = r	ط = th	ك = k	ي = y
ج = j	ز = z	ظ = zh	ل = l	ة = <u>t</u>
ح = <u>h</u>	س = s	ع = ‘	م = m	ء = ’

â = Panjang

î = Panjang

û = Panjang

Bab 1

Pendahuluan: Pertanggungjawaban Metodologi

A. Latar Belakang Masalah

Islam masuk ke Indonesia melalui proses sejarah yang panjang. Oleh sebagian pakar, proses islamisasi tersebut dinilai tidak jelas.¹ Ketidakjelasan ini antara lain terletak pada pertanyaan tentang kapan Islam datang, dari mana Islam berasal, siapa yang menyebarkan Islam di Indonesia pertama kali. Hingga saat ini pertanyaan tersebut belum ada yang bisa memastikan secara tepat karena kurangnya data yang dapat mendukung secara teoritik dan masih memerlukan perdebatan yang memakan waktu panjang. Hal ini sebagian besar akibat dari sikap para ulama Indonesia seperti yang disinyalir oleh Bung Karno, bahwa mereka kurang, bahkan, tidak memiliki pengertian tentang perlunya menulis sejarah.²

Dalam kaitannya dengan Islamisasi dan perkembangan Islam di Indonesia, paling tidak ada empat teori yang dimunculkan diantaranya "Teori India", "Teori Arab", "Teori Persia" dan "Teori China". Salah satu pemegang teori India

¹ MMC. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990), h. 73.

² Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 73.

adalah Pijnapel, seorang Profesor Bahasa Melayu di Universitas Leiden, Belanda. Dia mengatakan bahwa, Islam datang ke Indonesia (Nusantara) bukan berasal dari Arab atau Persia secara langsung, tetapi berasal dari India, terutama dari pantai Gujarat dan Malabar. Sebelum Islam sampai ke Nusantara, banyak orang Arab yang bermazhab Syafi'i yang bermigrasi ke India. Dari sana selanjutnya Islam bergerak menyebar ke Nusantara.³ Pendapat bahwa Islam di Indonesia berasal dari India juga dikemukakan oleh J.P. Moquette yang menyimpulkan bahwa hal ini didasarkan pada pengamatannya terhadap bentuk batu nisan di Pasai yang berangka 17 Dzulhijjah 831 H/ 27 September 1428 M di Gresik Jawa Timur. Ternyata, bentuk batu nisan di kedua tempat tersebut sama dengan batu nisan di Cambay, Gujarat di pesisir pantai selatan India.

Sedangkan "Teori Arab" adalah teori yang semula dikemukakan oleh Crawfurd yang mengatakan bahwa Islam dikenal pada masyarakat nusantara langsung dari tanah Arab, meskipun hubungan bangsa Melayu-Indonesia dengan umat Islam pesisir timur India juga merupakan faktor penting. Teori Arab ini diperkuat oleh adanya mazhab Syafi'i yang dominan di Indonesia. Adanya perkawinan campuran antara orang Arab dengan penduduk pribumi.⁴ Sementara itu, Hasan Mu'arif Ambary,⁵ berdasarkan data arkeologisnya membagi fase Islamisasi kedalam tiga fase: 1), Fase kehadiran para pedagang Muslim. 2). Fase terbentuknya kerajaan Islam. 3), Fase pelembagaan Islam.

Khususnya Islamisasi di Jawa, Denys Lombard secara garis besar membedakan tiga tahap dalam peresapan Islam di wilayah ini: 1). Berlangsungnya Islamisasi wilayah pantai utara melalui pelabuhan perdagangan yang sejak abad 15 memainkan

³ Noor Huda, *Islam Nusantara*, (Yogyakarta: Al-Ruzz Media, 2007), h. 31-32.

⁴ Noor Huda, *Islam Nusantara*, h. 36.

⁵ Hasan Mu'arif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2007), h. 55-58.

⁶ Noor Huda, *Islam Nusantara*, h. 40.

peranan yang amat penting. 2). Merembesnya Islam di daerah pedalaman yang secara berangsur-angsur memunculkan borjuis Islam di pedalaman. 3). Terbentuknya “jaringan Islam pedesaan” yang diperankan oleh pesantren dan tarekat.⁶ Hal yang sama juga dilakukan oleh Lathiful Khuluq. Menurutnya, minimal ada lima fase penyebaran Islam kepada masyarakat Jawa. *Pertama*, Islamisasi yang dilakukan oleh pedagang muslim dari India dan Arabia kepada komunitas masyarakat biasanya di pesisir utara pulau Jawa. *Kedua*, Islamisasi yang dilakukan oleh para ulama yang terkenal dengan sebutan Walisongo. *Ketiga*, Islamisasi di bawah kerajaan Islam Mataram yang berpusat di pedalaman pulau Jawa. *Keempat*, Islamisasi yang diwarnai dengan makin maraknya gerakan pemurnian Islam yang dibawa ke nusantara pada abad ke-18. *Kelima*, Islamisasi yang ditandai dengan gerakan reformasi yang dilakukan oleh organisasi Islam, seperti Jami’at Al-Khair (1911), Sarekat Islam (1911), Muhammadiyah (1912) dan sebagainya.⁷

Terlepas dari perbedaan tersebut, yang pasti Islam masuk dan berkembang di Nusantara dengan menggunakan metode aksi damai. Pada awalnya, Jawa sendiri sudah dimasuki kebudayaan agama Hindu yang sudah lebih dulu berkembang serta membentuk berbagai macam tradisi dalam tatanan hidup masyarakat Jawa pada umumnya tatkala itu. Aksi damai yang dijalankan para wali dalam menyebarkan Islam jelas disertai teknik jitu dalam mengambil respon masyarakat pribumi untuk melirik ajaran Islam. Disinilah berbagai macam sunting dari tradisi yang berasal dari luar Islam. Kemudian diramu sedemikian rupa, dengan tujuan menarik simpati masyarakat agar mulai menerima agama baru tersebut.

Selain itu, media dakwah yang disunting dari agama non Islam sebagian besar dijadikan strategi dalam menyebarluaskan agama Islam serta ajarannya. Misalnya, melalui seni tari, musik dan seni sastra. Dalam upacara-upacara keagamaan seperti

⁷ Noor Huda, *Islam Nusantara*, h. 40-41.

Maulud Nabi, sering dipertunjukkan seni tari dan musik tradisional misalnya, sekaten yang terdapat di keraton Yogyakarta dan Surakarta. Sedangkan di Cirebon, seni musik itu dibunyikan pada perayaan Grebek. Contoh lainnya adalah Islamisasi pertunjukan wayang. Konon, Sunan Kalijaga merupakan tokoh yang mahir memainkan wayang. Dia tidak meminta upah dalam pertunjukannya, tetapi dia hanya meminta agar para penonton mengikutinya mengucapkan kalimat syahadat. Sebagian wayang masih diambil dari cerita Mahabarata dan Ramayana, tetapi bertahap nama tokohnya diganti dengan nama tokoh pahlawan Islam.⁸ Strategi dakwah tersebut menunjukkan adanya hubungan antara agama dan kebudayaan. Keduanya memiliki korelasi yang kuat dalam tatanan hidup masyarakat Indonesia yang kompleks dengan keragaman kultur dan budayanya. Faktor korelasi antara agama dan budaya ini pula yang menyebabkan adanya perbedaan kultur keagamaan antara satu daerah dengan daerah lainnya.

Secara doktriner, wajah Islam Indonesia memang tidak tunggal. Para penganutnya menjadikan al-Quran dan hadis sebagai sumber pertama dan utama. Seluruh ajaran Islam merujuk kepada dua sumber otoritatif ini. Islam pada tataran ini adalah doktrin yang absolut, tidak berubah-ubah dan tunggal. Islam pada dataran ini sering disebut dengan Islam normatif. Namun secara realistis, wajah Islam Indonesia tidak tunggal. Hal ini berpangkal pada dua hal. *Pertama*, ajaran-ajaran di dalam Islam tidak semuanya bercorak satu pemaknaan. Didalamnya juga terdapat banyak hal (teks-teks) yang membutuhkan penafsiran-penafsiran. Munculnya mazhab-mazhab (*school of thoughts*) yang memiliki nuansa yang berbeda antara satu sama lain mencerminkan realitas bahwa ajaran-ajaran di dalam Islam sangat mungkin dipahami secara berbeda-beda. *Kedua*, pada level praksis, perbedaan itu semakin dimungkinkan

⁸ Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, Jilid I, (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 1992), h. 194.

terjadi karena ketika orang (sekelompok orang) berusaha mengimplementasikan ajaran agama di dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam hal berhubungan dengan Allah, dengan sesama manusia, serta dengan alam, tidak akan lepas dari konteksnya. Konteks itu bisa berasal dari individu itu sendiri maupun lingkungannya.⁹

Itu berarti, Islam sebagai sebuah doktrin atau 'teks suci', ketika dipahami dan kemudian diwujudkan dalam tindakan-tindakan oleh masyarakat hasilnya tentu tidak lepas dari kemampuan yang memahaminya dan konteks yang melingkupinya. Islam pada tataran pemahaman dan pengamalan ini sering disebut dengan istilah 'Islam Historis', 'Islam Sosiologis', 'Islam Budaya' atau 'Islam Faktual'. Pada tataran ini, Islam sudah menjadi gejala sosial dan gejala budaya yang tunduk pada hukum-hukum sosial-budaya. Kehidupan sosial-budaya selalu dinamis, terus mengalami perubahan, disamping terdapat banyak warna (plural). Hubungan antara agama dan kebudayaan tersebut akan menyebabkan terjadinya proses *akulturası* dan *asimilasi*.

Secara teoretis, *akulturası*¹⁰ merupakan proses percampuran dua kebudayaan atau lebih, yang saling bertemu dan saling mempengaruhi.¹¹ *Akulturası* terjadi sebagai akibat pengaruh kebudayaan yang kuat dan bergengsi terhadap kebudayaan yang lemah dan terbelakang, dan antara kedua kebudayaan tersebut relatif setara. Walaupun tidak selamanya dalam *akulturası* terjadi pengaruh kebudayaan yang kuat atas kebudayaan yang lemah, tetapi semuanya tergantung pada jenis kontak kedua

⁹ Kacung Marijan, 'Wajah Islam Nusantara' *Pengantar dalam Aksin Wijaya, Menusantarakan Islam Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015), h. v.

¹⁰ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, *akulturası* berarti proses percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi; proses masuknya pengaruh kebudayaan asing terhadap suatu masyarakat, sebagian menyerap secara selektif sedikit atau banyak unsur kebudayaan asing itu, dan sebagian menolak pengaruh itu. Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 18.

¹¹ Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 48.

kebudayaan tersebut, yaitu seberapa besar kemampuan anggota masyarakat pendukung satu kebudayaan memaksakan pengintegrasian kebudayaan kepada anggota masyarakat pendukung kebudayaan lain.¹² Kata akulturasi sendiri bukan berasal dari bahasa Indonesia, tetapi merupakan serapan dari bahasa Inggris, yaitu dari kata *acculturation* yang berarti penyesuaian diri.¹³ Menurut Koentjaraningrat, akulturasi itu sendiri timbul bila suatu kelompok masyarakat dari suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur asing yang berbeda, unsur-unsur kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiri, tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu sendiri.¹⁴ Hampir senada dengan di atas, Sidi Gazalba menjelaskan bahwa akulturasi adalah bentuk asimilasi dalam kebudayaan, pengaruh pada suatu kebudayaan oleh kebudayaan lain, yang terjadi apabila kedua kebudayaan saling berhubungan erat satu sama lain,¹⁵ Dalam proses akulturasi, perubahan itu pada dasarnya adalah dalam pengetahuan, cita-cita, perilaku, kebiasaan-kebiasaan individu yang mengalami proses tersebut. Perubahan individu ini menjadi perubahan kesatuan sosial yang dibentuk oleh individu-individu yang berubah.¹⁶ J.W. M. Bakker menegaskan bahwa menerima perubahan atau menolak perubahan yang terjadi dalam proses akulturasi adalah suatu yang bisa terjadi, namun pada umumnya yang terjadi dalam akulturasi adalah bahwa kebudayaan yang dikenai akulturasi dapat menerima unsur-unsur dari pihak lain tanpa harus tenggelam di dalamnya, yang dikenai akulturasi pada dasarnya memperkembangkan strukturnya sendiri dengan olahan asing tanpa melepaskan identitas aslinya.¹⁷

¹² Robert H. Lauer, *Perspective on Social Change*, Terj. Alimandan, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), h. 404-405.

¹³ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1984), h. 7.

¹⁴ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, (Jakarta: Aksara Baru, 1974), h. 152.

¹⁵ Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1968), h. 119.

¹⁶ Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, h. 119.

¹⁷ J.W.M. Bekker, *Filsafat Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 121.

Proses sosial yang terjadi bila manusia dalam suatu masyarakat dengan suatu kebudayaan tertentu dipengaruhi oleh unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing yang sedemikian berbeda sifatnya, sehingga unsur-unsur kebudayaan tadi lambat laun diakomodasikan dan diintegrasikan ke dalam kebudayaan itu sendiri tanpa kehilangan kepribadian dan kebudayaannya sendiri, hal ini merupakan gejala akulturası. Pada taraf inilah, teori akulturası akan memotret persoalan yang terjadi bagaimana antara agama dan tradisi terjadi saling mempengaruhi. Dengan teori akulturası akan dapat dikemukakan bahwa terjadinya kontak antara dua kebudayaan akan membawa terjadinya perubahan dalam masyarakat.¹⁸

Terjadinya akulturası bisa secara paksaan ataupun sukarela. Secara paksaan bisa dilihat contoh pada negara-negara yang menjadi jajahan kolonialisme bangsa Eropa terhadap bangsa Timur. Bangsa Eropa memaksakan hal-hal baru pada wilayah jajahannya untuk memeluk agama mereka (kristenisasi), menggunakan bahasa dan hukum peradilannya, memaksakan berpakaian dengan cara modern, mencontoh gaya hidup hedonis, padahal jajahannya adalah bangsa yang primitif dan terbelakang. Bila ditinjau dari sejarah kebudayaan Indonesia, dapat dikatakan akulturası kebudayaan Hindu dan kebudayaan Islam lebih bersifat sukarela, tanpa paksaan. Lain halnya dengan kebudayaan Barat yang cenderung memaksakan kebudayaannya agar diterima oleh wilayah jajahannya.¹⁹ Yang disebut terakhir dikategorikan akulturası imperialisme (*imperialism acculturation*). Sedangkan akulturası yang berjalan dengan sukarela dan berjalan saling mempengaruhi antara satu budaya dengan budaya yang lain, dikategorikan sebagai *accommodated acculturation*. Akomodasi yang dimaksud adalah penyelesaian sementara dari perbedaan-perbedaan untuk meredam konflik, yang dapat ditinjau dari dua segi, yaitu sebagai suatu keadaan

¹⁸ Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 177.

¹⁹ Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, h. 122.

dan sebagai proses. Pengertian akomodasi sebagai suatu keadaan, yaitu menunjuk pada suatu keseimbangan dalam proses interaksi, baik menyangkut perorangan, maupun antar kelompok dan antar kebudayaan. Sementara, akomodasi sebagai proses merupakan usaha untuk meredakan suatu pertentangan guna mencapai suatu keseimbangan.

Istilah lain yang sering digunakan selain akomodasi adalah adaptasi, yaitu suatu proses makhluk hidup menyesuaikan diri dengan lingkungan tempatnya berada. Di samping itu, bisa bertalian dengan asimilasi, yaitu sebuah proses dua kelompok atau lebih yang berbeda, perlahan-lahan mempunyai pola sikap baru yang bersumber dari sikap masing-masing kelompok.²⁰ Bila dilihat dari dua model akulturasi tersebut; maka akulturasi Islam dan tradisi lokal yang terjadi di Gorontalo adalah kategori *accommodated acculturation*, yaitu akulturasi yang terjadi secara sukarela bukan dipaksakan, saling menyesuaikan, saling mempengaruhi dan mengalami proses, seleksi, dan integrasi antara unsur Islam dan tradisi lokal sehingga bisa dikatakan minim konflik.

Namun, akulturasi yang terjadi antara satu kebudayaan dengan kebudayaan lain bisa saja minim konflik, karena persentuhan antara keduanya berjalan mulus dan bisa diterima oleh dua kebudayaan yang saling berbeda. Kontak antara dua kebudayaan sebenarnya dapat menimbulkan reaksi yang berbeda. Tetapi, sikap toleransi terhadap kebudayaan asing sangat membantu suksesnya proses akulturasi. Sehingga, yang terjadi kemudian adalah adaptasi akulturasi budaya. Hal ini sangat mungkin terjadi bila kedua budaya yang berbeda bisa saling beradaptasi. Relasi yang terjadi antara satu budaya dengan budaya yang berbeda bisa juga mempunyai ekses yang berbeda. Namun, bila diikuti dengan sikap menghormati terhadap budaya lain akan sangat membantu terjadinya proses akulturasi. Tapi

²⁰ Josep Rocek dan Waren Ronald (ed.), *Sociology an Introduction*, (Iowa: Little Field: Adams Co. Ames, 1957), h. 41-44.

sebaliknya, proses akulturası tidak akan berhasil sukses bila terganjal karena minimnya pengetahuan terhadap budaya yang dihadapi. Selain itu, juga disebabkan sikap khawatir terhadap kekuatan dari kebudayaan asing tersebut, ditambah lagi dengan adanya sikap superioritas di luar kelompok sendiri.

Dengan memakai teori akulturası ini, maka dimungkinkan akan diketahui bagaimana Islam mampu berakulturası dengan baik di Gorontalo. Akibat akulturası ini terbentuk corak kebudayaan lokal yang bernuansa Islam. Corak kebudayaan lokal yang bernuansa Islam terlihat pada upacara-upacara keagamaan, seperti *mobangu*, *mokama*, *mongakiki*, *motuna*, dan lain-lain. Hal ini menunjukkan bahwa upacara dan agama merupakan dua hal yang saling berkaitan dalam kehidupan manusia. Upacara juga menjadi bagian penting dan tak terpisahkan dalam kehidupan beragama. Para penganut hampir semua agama atau bahkan semua agama menjadikan upacara sebagai sarana untuk mengukuhkan keberadaan agama yang diyakininya.

Ketika membicarakan agama, para ahli antropologi misalnya, memasukkan aspek upacara sebagai bagian dari agama. Menurut Koentjaraningrat, sistem ritus/upacara merupakan salah satu komponen religi. Komponen lainnya adalah emosi keagamaan, sistem kepercayaan, peralatan dan umat beragama.²¹ Durkheim juga memasukkan upacara sebagai bagian dari agama, dengan uraiannya bahwa agama berisikan kepercayaan/keyakinan dan upacara-upacara terhadap sesuatu yang dianggap suci, yang dibedakan atau dipisahkan dengan sesuatu yang tidak suci (*profan*).²²

Menurut Suparlan upacara, ibadah, amal ibadah, merupakan bagian dari tindakan-tindakan keagamaan, sebagai bagian dari sistem keyakinan keagamaan yang melibatkan emosi. Menurutnya, agama adalah suatu sistem keyakinan yang dianut

²¹ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, (Jakarta: UII Press, 1970), h. 80.

²² Emile Durkheim, "The Elementary Forms of Religious Life", dalam William A. Lessa dkk. (eds.), *Reader in Comparative Religion*, (New York: Harper and Row Publisher, 1972), h. 30.

dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respon terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci.²³

Paling tidak, terdapat tiga jenis upacara. *Pertama*, upacara yang berdasarkan solidaritas yang dilakukan secara bersama maupun perorangan. *Kedua*, upacara yang berkaitan dengan daur hidup (*rite of passage*). *Ketiga*, upacara yang membangkitkan atau menghidupkan kembali ritus tertentu (upacara revitalistik/mesianistik), khususnya bila terjadi tekanan sosial. Lingkup atau wilayah upacara ada yang hanya lingkup individual, keluarga, dan ada yang lingkup masyarakat.

Upacara dalam agama memiliki fungsi dan makna tertentu, misalnya, upacara dapat dikategorikan sebagai pengabdian kepada Tuhan yang gaib, dalam rangka menjalankan keyakinan yang dianut. Terdapat beberapa anggapan terhadap upacara, khususnya upacara daur hidup, seperti kelahiran, perkawinan dan kematian dan upacara inisiasi lainnya. *Pertama*, anggapan bahwa peralihan dari suatu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lainnya adalah suatu masa yang kritis, suatu masa yang penuh bahaya gaib, tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi seluruh masyarakat. *Kedua*, anggapan bahwa peralihan dari suatu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lain itu tidak dapat berlangsung sekaligus, tetapi setingkat demi setingkat, melalui serangkaian waktu yang tidak pendek. *Ketiga*, anggapan bahwa upacara inisiasi harus mempunyai tiga tahap, yaitu tahap yang melepaskan dirinya dalam berhubungan dengan masyarakatnya yang lama, tahap mempersiapkan bagi kedudukan yang baru, dan tahap pengangkatan ke dalam kedudukan yang baru. *Keempat*, anggapan bahwa dalam tingkat persiapan dari masa inisiasi, si obyek merupakan seorang

²³ Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar" dalam Roland Robertson (ed.), *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), h. v-viii.

mahluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara.²⁴

Upacara keagamaan memiliki kaitan dengan aspek-aspek kehidupan yang lain, seperti sosial, politik dan ekonomi. Upacara seperti itu juga memiliki simbol dan makna khas bagi para pelakunya dan orang-orang yang terlibat dengan upacara, baik langsung maupun tidak langsung. Untuk mengetahui simbol upacara, dapat ditelusui dalam beberapa cara. Pelaku upacara ditanya tentang makna dan interpretasi mereka. Penganut dapat mengamati bagaimana simbol dimanipulasi, siapa yang memanipulasi, dan bagaimana menghubungkan atau mengaitkan dengan yang lain. Setelah itu dapat diketahui maknanya dalam hubungan dengan ruang dan waktu tertentu.

Upacara juga berfungsi untuk menjembatani antara simbol-simbol yang suci agar dapat mencapai kehidupan sehari-hari yang nyata. Dalam upacara, simbol berperan sebagai alat penghubung antara sesama manusia dan antara manusia dengan benda, dan antara yang gaib dan yang nyata. Simbol-simbol yang dipakai dalam upacara sebagai alat komunikasi juga menyuarakan pesan-pesan ajaran agama dan kebudayaan yang dipunyai sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai oleh adanya upacara tersebut dan sesuai dengan tujuan yang ada pada warga masyarakat yang melakukannya. Upacara juga menyucikan sesuatu yang pada mulanya kotor. Dengan demikian, yang kotor (*profan*) menjadi hilang, dan berganti menjadi suci (*sacred*) dan bermakna simbolik.

Buku ini membahas dua masalah penting. *Pertama*, proses terjadinya akulturası Islam dengan adat terkait dengan ritus-ritus kehidupan dalam tradisi lokal Muslim Gorontalo. *Kedua*, perspektif studi Islam terhadap ritus-ritus kehidupan dalam tradisi lokal Muslim Gorontalo. Itu berarti, tujuan pembahasan buku ini diarahkan untuk melacak proses terjadinya akulturası

²⁴ Victor W. Turner, "Symbol in African Ritual", dalam Janet L. Dolgin (et.all), (New York: Colombia University Press, 1997), h. 73-74.

Islam dengan adat terkait dengan ritus-ritus kehidupan dalam tradisi lokal Muslim Gorontalo. Apakah model akulturasi tersebut bersifat sukarela atau memaksa. Tujuan lain adalah melihat sejauh mana ritus-ritus kehidupan dalam tradisi lokal Muslim Gorontalo dilihat dari perspektif studi Islam.

Dilihat dari sisi antropologi, buku ini berguna untuk memberikan informasi bagaimana eksistensi, kontribusi Islam dalam membentuk identitas budaya suatu masyarakat. Sedangkan dari disisi sosiologi, penelitian ini memberi gambaran yang jelas tentang peran dan posisi Islam dalam membentuk identitas dan solidaritas suatu komunitas, sehingga identitas suatu komunitas tidak lagi didasarkan pada kesatuan asal usul genetik dan etnik, melainkan lebih pada kesatuan akidah, dalam arti Islam menjadi "pintu masuk" bagi seseorang dari suatu komunitas ke komunitas lain dengan segala konsekuensinya. Sementara dari sisi dakwah Islam, buku ini memberi acuan teknik dan strategi untuk mentransformasikan Islam ke dalam kehidupan suatu masyarakat yang mempunyai budaya khas, sehingga dapat menekan intensitas terjadinya konflik antara universalitas Islam dengan partikularitas budaya lokal. Pada saat yang sama juga memberi jawaban tentang pluralitas dan keterbedaan praktik keberagamaan umat Islam antara satu kawasan dengan kawasan lain, meskipun secara substansial keberagamaan umat Islam adalah satu, yaitu sama-sama bersumber dari wahyu sehingga tidak perlu memaksakan keseragaman.

B. Penegasan Istilah

Yang dimaksud dengan studi Islam dalam buku ini adalah telaah atas ritus-ritus keagamaan yang dilakukan oleh muslim Gorontalo dalam perspektif keilmuan Islam. Tafsir, teologi, fikih, teologi, mistisisme dan filsafat adalah bagian keilmuan Islam (*Islamic studies*). Ritus-ritus keagamaan akan ditinjau dari sisi tafsir, teologi, fikih dan tasawuf. Model tinjauan dan pembacaan ini dimaksudkan untuk menemukan relasi Islam dengan tradisi lokal. Diyakini bahwa terbentuknya budaya lokal muslim

Gorontalo terjadi secara asimilatif dan akulturatif. Karena itu, studi Islam juga dapat dimaknai sebagai cara pandang. Bisa juga berarti sebuah pendekatan Islam dalam memotret sesuatu, dalam hal ini pendekatan Islam dalam membaca ritus-ritus keagamaan yang dilakukan oleh muslim Gorontalo.

Adapun yang dimaksud dengan ritus-ritus kehidupan adalah sejumlah upacara keagamaan yang dilakukan muslim Gorontalo, sejak mulai kelahiran hingga kematian. Itu berarti, ada sejumlah ritus tentang kehidupan baik berkenaan dengan kelahiran (seperti *akiki*, *mopolihu lolimu*), pernikahan (seperti *motolobalango*, *modutu*) dan kematian (*mongaruwa*) yang dilakukan oleh masyarakat muslim Gorontalo.

Tentu ritus-ritus kehidupan yang terkait dengan upacara keagamaan yang dilakukan muslim Gorontalo sangat luas, meliputi aspek kelahiran dan hingga kematian. Demikian luas cakupannya, maka tidak semua upacara keagamaan dijadikan obyek pembahasan buku ini. Buku ini hanya memfokuskan pada pembahasan ritus kelahiran. Dalam masyarakat adat suku Gorontalo, upacara adat yang dilakukan terkait dengan ritus kelahiran adalah *molontalo*, *molobunga liyala*, *mongakiki*, *mobangu/mokama* dan *mongunte*, *buli'a*, *mopoto'opu* dan *molungelo*, *mopolihu lolimu* dan *molubingo* serta *moluna*.

C. Kerangka Teori

Terkait dengan penelitian ini, terdapat beberapa konsep kunci sebagai variabel penelitian yang perlu dijelaskan, yaitu agama dan kebudayaan, akulturasi dan ritus kehidupan keagamaan.

1. Agama dan Kebudayaan

Dalam pandangan Geertz, agama dilihat sebagai pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*). Agama dipandang sebagai pedoman dan kerangka interpretasi tindakan manusia.²⁵ Selain

²⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, Inc., Publisher, 1973), h. 87-125.

itu, agama merupakan pola dari tindakan, yaitu sesuatu yang hidup dalam diri manusia yang tampak dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hubungan ini, agama dianggap sebagai bagian dari sistem kebudayaan. Pola bagi tindakan terkait dengan sistem nilai atau sistem evaluatif, dan pola dari tindakan terkait dengan sistem kognitif atau sistem pengetahuan manusia. Hubungan antara pola bagi dan pola dari tindakan itu terletak pada sistem simbol yang memungkinkan pemaknaan dilakukan.²⁶

Karena agama dilihat sebagai sistem kebudayaan, maka untuk memahami dan menjelaskan fenomena keagamaan masyarakat yang dijadikan sasaran penelitian adalah pendekatan kebudayaan. Pendekatan kebudayaan dapat diartikan sebagai sudut pandang atau cara melihat dan memperlakukan sesuatu gejala yang menjadi perhatian dengan menggunakan kebudayaan. Dengan demikian, konsep kebudayaan di sini dilihat dalam dua sisi. Dalam satu sisi, ia adalah subjek dari gejala yang dikaji, dan dalam sisi yang lain, ia adalah alat untuk acuan atau kacamata dalam melihat, memperlakukan, dan menelitinya.²⁷ Berkaitan dengan pendekatan ini, maka konsep kebudayaan yang digunakan merujuk pada teori ideasional. Menurut teori ideasional, kebudayaan ditempatkan sebagai keseluruhan sistem-sistem gagasan yang terwujud sebagai pengetahuan dan keyakinan yang kegunaannya fungsional, yaitu sebagai acuan bertindak atau sebagai *blueprint*. Sebagai keseluruhan pengetahuan dan keyakinan, kebudayaan berisi perangkat-perangkat model-model pengetahuan yang secara selektif digunakan oleh para pelakunya untuk menginterpretasi dan memahami lingkungan yang dihadapi. Budaya dipandang sebagai sistem pengetahuan ini telah dirumuskan Ward Goodenough sebagai berikut:

²⁶ Thohir Mudjahirin, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, (Semarang: FASINDO, 2006), h. 5-6.

²⁷ Parsudi Suparlan, "Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi", dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa, 1998), h. 110; Thohir Mudjahirin, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, h. 6.

“Kebudayaan suatu masyarakat terdiri atas segala sesuatu yang harus diketahui atau dipercayai seseorang agar dia dapat berperilaku dalam cara yang dapat diterima oleh anggota-anggota masyarakat tersebut. Budaya bukanlah suatu fenomena material; ia tidak terdiri atas benda benda, manusia, tingkah laku atau emosi-emosi. Budaya lebih merupakan organisasi dari hal-hal tersebut. Budaya adalah bentuk hal-hal yang ada dalam pikiran (mind) manusia, model-model yang dipunyai manusia untuk menerima, menghubungkan, dan kemudian menafsirkan fenomena material tersebut.”²⁸; “Kebudayaan terdiri atas pedoman-pedoman untuk menentukan apa, untuk menentukan apa yang dapat menjadi, ... untuk menentukan apa yang dirasakan seseorang tentang hal itu, ... untuk menentukan bagaimana berbuat terhadap hal itu, Dan ... untuk menentukan bagaimana caranya menghadapi hal itu”.²⁹

Menurut Suparlan, kebudayaan ialah “keseluruhan pengetahuan yang dipunyai oleh manusia sebagai makhluk-**mahluk**, yang isinya adalah perangkat-perangkat, model-model pengetahuan yang secara selektif dapat digunakan untuk memahami dan menginterpretasikan lingkungan yang dihadapi dan untuk mendorong dan menciptakan tindakan-tindakan **yang** diperlukannya”.³⁰ Di bagian lain, Suparlan menambahkan bahwa kebudayaan merupakan keseluruhan pengetahuan manusia yang dijadikan sebagai pedoman atau penginterpretasi keseluruhan tindakan manusia. Kebudayaan adalah pedoman bagi kehidupan masyarakat yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat tersebut.³¹

Pengertian kebudayaan di atas berbeda dengan pengertian kebudayaan dalam perspektif evolusionistik, yaitu kebudayaan merupakan cipta, rasa dan karsa manusia atau kelakuan dan

²⁸ Sulaiman al-Kumayi, *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nahu dan Hakekat*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), h. 31.

²⁹ Sulaiman al-Kumayi, *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nahu dan Hakekat*, h. 31.

³⁰ Parsudi Suparlan, “Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi”, h. 107.

³¹ Parsudi Suparlan, *The Javance in Suriname: Ethnicity ia an Ethnically Plural Society*, (Tempe, Arizona: Arizona State University, 1995), h. 111.

hasil kelakuan. Kebudayaan mengandung tiga hal utama, yaitu sebagai *sistem budaya* yang berisi gagasan, pikiran, konsep, nilai-nilai, norma, pandangan, undang-undang dan sebagainya yang berbentuk abstrak, yang dimiliki oleh pemangku ide. Sistem budaya itu yang disebut sebagai “tata budaya kelakuan”. Kebudayaan sebagai *aktivitas para pelaku budaya* seperti tingkah laku berpola, upacara-upacara yang wujudnya konkret dan dapat diamati yang disebut sebagai sistem sosial yang berwujud “kelakuan”. Kebudayaan yang berwujud benda-benda, baik hasil karya manusia atau hasil tingkah lakunya yang berupa benda atau disebut “hasil karya kelakuan”.³²

Melalui pendefinisian kebudayaan seperti di atas, akan memungkinkan agama dapat dikaji, sebab **agama** bukanlah wujud dari gagasan atau produk pemikiran manusia atau kelakuan atau hasil kelakuan. Agama adalah sesuatu yang datang dari Tuhan untuk menjadi pedoman bagi manusia dalam menggapai kesejahteraan duniawi dan kebahagiaan ukhrawi. Definisi kebudayaan sebagai kelakuan dan hasil kelakuan manusia tidaklah dapat digunakan, sebab kelakuan dan hasil kelakuan adalah produk kebudayaan. Agama bukan semata-mata produk kelakuan **atau** hasil kelakuan. Pengertian strukturalisme mengenai kebudayaan juga kurang tepat untuk melihat agama, sebab agama bukan hanya sebagai produk kognitif. Oleh karena itu, dalam penelitian ini digunakan pandangan atau perspektif yang melihat agama sebagai sistem kebudayaan sebagaimana dianut oleh Geertz dan pengikutnya. Menurut Suparlan, pada hakikatnya agama adalah sama dengan kebudayaan, yaitu suatu sistem simbol atau suatu sistem pengetahuan yang menciptakan, menggolong-golongkan, meramu atau merangkaikan dan menggunakan simbol untuk berkomunikasi dan untuk menghadapi lingkungannya. Perbedaannya adalah bahwa simbol di dalam agama adalah simbol suci dan cenderung disucikan oleh penganutnya.³³ Di

³² Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 14.

³³ Parsudi Suparlan, *Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi*, h. 87.

bagian lain, Suparlan menegaskan, bagi para penganutnya, agama berisikan ajaran-ajaran mengenai kebenaran tertinggi dan mutlak tentang eksistensi manusia dan petunjuk-petunjuk untuk hidup selamat di dunia dan di akhirat (setelah mati), yaitu sebagai manusia yang takwa kepada Tuhannya, beradab, dan manusiawi, yang berbeda dari cara-cara hidup hewan atau makhluk-makhluk gaib yang jahat dan berdosa (jin, setan, dan sebagainya).³⁴ Agama sebagai sistem keyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem-sistem nilai budaya masyarakat yang bersangkutan, dan menjadi pendorong atau penggerak serta pengontrol bagi tindakan-tindakan para anggota masyarakat tersebut untuk tetap berjalan sesuai dengan nilai-nilai kebudayaan dan ajaran-ajaran agamanya. Dalam keadaan di mana pengaruh ajaran-ajaran agama itu sangat kuat terhadap sistem-sistem nilai yang ada dalam kebudayaan masyarakat yang bersangkutan, maka sistem-sistem nilai dari kebudayaan tersebut terwujud sebagai simbol-simbol suci yang maknanya bersumber pada ajaran-ajaran agama yang menjadi kerangka acuannya. Dalam keadaan demikian, secara langsung atau tidak langsung, etos yang menjadi pedoman dari eksistensi dan kegiatan berbagai pranata yang ada dalam masyarakat (keluarga, ekonomi, politik, pendidikan, dan sebagainya), dipengaruhi, digerakkan, dan diarahkan oleh berbagai sistem nilai yang sumbernya adalah agama yang dianutnya yang terwujud dalam kegiatan-kegiatan warga masyarakatnya, sebagai tindakan-tindakan dan karya-karya yang diselimuti oleh simbol-simbol suci. Bertumpu pada pendapatnya tersebut, Suparlan mendefinisikan agama sebagai berikut:

“Suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan *suci*. Sebagai suatu sistem keyakinan, agama berbeda dari sistem-sistem keyakinan atau *isme-isme*

³⁴ Parsudi Suparlan, “Kata Pengantar”, h. vi-vii.

lainnya karena landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep suci (*sacred*) yang dibedakan dari, aran dipertentangkan dengan, yang duniawi (*profane*), dan pada yang gaih atau supranatural (*supernatural*) yang menjadi lawan dari hukum-hukum alamiah (*natural*)".³⁵

Sebagai sebuah sistem keyakinan yang berbeda dengan sistem-sistem keyakinan mana pun, maka dalam agama telah ada seperangkat 'petunjuk-petunjuk moral' yang berfungsi untuk mengontrol dan membatasi tindak-tanduk para pemeluknya. Agama memberlakukan pelbagai pranata dan norma serta menuntut agar para penganutnya bertingkah laku menurut pranata dan norma yang telah digariskan tersebut. Tujuannya adalah mengarahkan dan menuntun para pengikutnya pada jalan yang benar, jalan yang membimbing mereka menuju keselamatan.³⁶ Ketetapan yang ada pada agama tersebut, bagi para pemeluknya dapat terwujud dan terpusat kepada adanya kekuatan-kekuatan gaib, kepada sistem-sistem nilai dan sistem-sistem norma yang dapat dijadikan sandaran bertingkah laku atau **untuk** merespon keadaan yang dihadapi. **Untuk meneguhkan** kepercayaan demikian agama menyediakan sarana-sarana berupa pengetahuan-pengetahuan keagamaan yang menurut **keyakinan** pemeluknya bersumber dari wahyu yang **terkodifikasi ke dalam** teks-teks suci.³⁷

2. Akulturasi

Secara etimologis, kata akulturasi merupakan serapan dari bahasa Inggris, yaitu dari kata *acculturation* yang berarti penyesuaian diri.³⁸ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, akulturasi dimaknai sebagai proses percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi; proses masuknya pengaruh kebudayaan asing

³⁵ Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar", h. vi-vii.

³⁶ Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, h. 48.

³⁷ Thohir Mudjahirin, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, h. 2.

³⁸ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1984), h. 7.

terhadap suatu masyarakat, sebagian menyerap secara selektif sedikit atau banyak unsur kebudayaan asing itu, dan sebagian menolak pengaruh itu.³⁹

Secara sederhana, konsep akulturasi mencakup semua perubahan yang muncul akibat adanya kontak antara individu-individu dan kelompok-kelompok masyarakat dengan latar belakang budaya yang berbeda. Gillin dan Gillin mendefinisikan akulturasi sebagai proses di mana masyarakat yang berbeda-beda kebudayaannya mengalami perubahan oleh kontak yang lama dan langsung, tetapi dengan tidak sampai kepada percampuran yang komplıt dan bulat dari kebudayaan itu.⁴⁰ Definisi yang hampir sama dikemukakan oleh Koentjaraningrat yang menyatakan bahwa proses akulturasi itu timbul bila suatu kelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur dari satu kebudayaan asing yang berbeda sedemikian rupa, sehingga unsur kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaannya sendiri, tanpa menyebabkan hilangnya kerpibadian kebudayaan sendiri.⁴¹ Hal yang sama diungkapkan oleh J.W.M, Bakker yang menyatakan bahwa menerima atau menolak perubahan yang terjadi dalam proses akulturasi adalah sesuatu yang bisa terjadi, namun pada umumnya yang terjadi dalam akulturasi adalah bahwa kebudayaan yang dikenai akulturasi dapat menerima unsur-unsur dari pihak lain tanpa harus tenggelam di dalamnya, yang dikenai akulturasi pada dasarnya memperkembangkan strukturnya sendiri dengan bahan asing tanpa melepaskan identitas aslinya.⁴²

Selain istilah akulturasi, digunakan juga istilah asimilasi. Kedua istilah ini seringkali disamakan atau dipertukarkan. Menurut Teske dan Nelson, kedua istilah ini memiliki makna

³⁹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 18.

⁴⁰ J.L. Gillin dan J.P. Gillin, *Cultural Sociology*, (New York: Oxford University Press, 1954), h. 336.

⁴¹ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), h. 199.

⁴² J.W. M. Bekker, *Filsafat Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanusius, 1990), h. 121.

yang berbeda. Akulturasi dan asimilasi adalah dua proses yang terpisah dan berbeda yang dapat dibedakan berdasarkan sejumlah dimensi. Dalam hal pengaruh, akulturasi secara potensial lebih bersifat dua arah dan saling timbal balik (*bidirectional and reciprocal*), yakni dua kelompok yang saling berkontak mempengaruhi satu sama lain. Sedangkan asimilasi bersifat searah, artinya kelompok pribumi secara sepihak mempunyai pengaruh atas kelompok yang lain.⁴³

Menurut Sam, Gordon dan Berry, titik tekan keduanya bukan pada sejumlah dimensi sebagaimana yang dikemukakan oleh Teske dan Nelson di atas. Menurut Sam, kedua istilah ini kadang-kadang digunakan bukan sebagai dua hal yang sama, tetapi lebih bermakna bahwa yang satu adalah bagian dari yang lain. Artinya bahwa asimilasi kadang-kadang dipandang sebagai salah satu bentuk atau satu fase dari akulturasi dan pada saat yang lain berlaku sebaliknya, yakni akulturasilah yang menjadi salah satu fase dari asimilasi.⁴⁴ Dalam hal ini, Gordon, misalnya, menyamakan istilah akulturasi dengan salah satu fase dari asimilasi, yaitu *cultural or behavioral assimilation*, yang berarti perubahan pola-pola budaya pada individu-individu dari masyarakat pribumi.⁴⁵ Berbeda dengan pendapat Gordon, Redfield dan kawan-kawan menyatakan bahwa, akulturasi adalah salah satu aspek dari perubahan budaya dan asimilasi adalah salah satu dari fase akulturasi, sedang difusi adalah satu aspek dari akulturasi.⁴⁶ Sementara Sidi Gadzalba berpendapat bahwa akulturasi adalah bentuk asimilasi dalam kebudayaan, pengaruh pada satu kebudayaan lain, yang terjadi apabila pendukung dari kedua kebudayaan itu berhubungan lama.⁴⁷

⁴³ R. H. C. Teske & B. H. Nelson, *Acculturation And Assimilation A Clarfication*, American Ethnologist, I (1974): h. 351 -367.

⁴⁴ David L. Sam, "Acculturation: Conceptual Background And Core Components ", dalam David L. Sam And Jihn W. Berry (Eds), *The Cambridge Handbook Of Acculturation Psychology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), h. 11.

⁴⁵ M. M. Gordon, *Assimilation In American Life: The Role Of Race Religion And National Origins*, (New York: Oxford University Press, 1964), h. 67.

⁴⁶ Harsojo, *Pengantar Antropologi*, (Bandung: Binacipta, 1984), h. 164.

⁴⁷ Sidi Gadzalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1984), h. 119.

Dalam proses akulturasi maupun asimilasi, penyesuaian-penyesuaian dari dua kelompok masyarakat dengan budaya yang berbeda dan saling berinteraksi perlu dilakukan untuk menghindari atau meminimalkan ketegangan dan konflik. Oleh karena itu, konsep akomodasi perlu didudukkan dalam kerangka akulturasi dan asimilasi agama dan budaya, Proses akomodasi diperlukan untuk memahami interaksi suai u sistem nilai dengan sistem-sistem nilai yang lain dalam proses sosial, Dalam hal ini, Ernest W. Burgess, sebagaimana dikutip oleh Hamzah, berpendapat bahwa konsep akomodasi terkait erat dengan konsep asimilasi. Menurutnya, akomodasi merupakan proses penyesuaian sosial kepada situasi (yang lebih baik) dengan mempertahankan jarak sosial antara kelompok dan masyarakat yang tidak melahirkan konflik.⁴⁸ Selanjutnya, dalam konteks akulturasi, akomodasi merupakan salah satu model atau tipologi akulturasi. Akomodasi yang dimaksud adalah penyelesaian sementara dari perbedaan-perbedaan untuk meredam konflik, yang dapat ditinjau dari dua segi, yaitu sebagai suatu keadaan dan sebagai proses. Akomodasi sebagai suatu keadaan merujuk pada suatu keseimbangan dalam proses interaksi, baik menyangkut perorangan, maupun antar kelompok dan antar kebudayaan. Sementara, akomodasi sebagai proses merupakan usaha untuk meredakan suatu pertentangan guna mencapai suatu keseimbangan. Istilah lain yang sering digunakan selain akomodasi adalah adaptasi yang bermakna suatu proses makhluk hidup menyesuaikan diri dengan lingkungan tempatnya berada.⁴⁹

⁴⁸ Zayadi Hamzah, "Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal, Studi Kasus Tentang Ritual Siklus Hidup Keluarga Suku Rejang Di Kabupaten Rejang Labong Provinsi Bengkulu", *Disertasi*, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana Uin Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010), h. 65.

⁴⁹ M. Taufik Mandailing, *Islam Kampar. Harmoni Islam Dan Tradisi Lokal* (Yogyakarta: Idea Press, 2012), 19-20; Dalam *The Penguin Dictionary Of Sociology*, Akomodasi Dijelaskan Sebagai "The Process Whereby Individuals Adapt In Situations Of Racial Conflict, Without Resolving The Basic Conflict Or Changing The System Of Inequality, The Term Derives From Experimental Psychology, Where It Denote How Individuals Modify Their Activity To Fit The Requirements Of The External Social World," Baca Nicholas Abererombie, Stephen Hill And Bryan S. Turner, *The Penguin...*, 13

3. Ritus Keagamaan

Para ahli antropologi memasukkan aspek upacara sebagai bagian dari agama. Menurut Koentjaraningrat, sistem ritus/upacara merupakan salah satu komponen religi. Komponen lainnya adalah emosi keagamaan, sistem kepercayaan, peralatan dan umat beragama.⁵⁰ Durkheim juga memasukkan upacara sebagai bagian dari agama, dengan uraiannya bahwa agama berisikan kepercayaan/keyakinan dan upacara-upacara terhadap sesuatu yang dianggap suci, yang dibedakan atau dipisahkan dengan sesuatu yang tidak suci (*profan*).⁵¹ Menurut Suparlan, upacara, ibadah, amal ibadah, merupakan bagian dari tindakan-tindakan keagamaan, sebagai bagian dari sistem keyakinan keagamaan yang melibatkan emosi. Menurutnya, agama adalah suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respon terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci.⁵²

Paling tidak, terdapat tiga jenis upacara. *Pertama*, upacara yang berdasarkan solidaritas yang dilakukan secara bersama maupun perorangan. *Kedua*, upacara yang berkaitan dengan daur hidup (*rite of passage*). *Ketiga*, upacara yang membangkitkan atau menghidupkan kembali ritus tertentu (upacara revivalistik/mesianistik), khususnya bila terjadi tekanan sosial. Lingkup atau wilayah upacara ada yang hanya lingkup individual, keluarga, dan ada yang lingkup masyarakat.

Upacara dalam agama memiliki fungsi dan makna tertentu, misalnya, upacara dapat dikategorikan sebagai pengabdian kepada Tuhan yang gaib, dalam rangka menjalankan keyakinan yang dianut. Terdapat beberapa anggapan terhadap upacara,

⁵⁰ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, (Jakarta: UII Press, 1970), h. 80.

⁵¹ Emile Durkheim, "The Elementary Forms of Religious Life", dalam William A. Lessa dkk. (eds.), *Reader in Comparative Religion*, (New York: Harper and Row Publisher, 1972), h. 30.

⁵² Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar" dalam Roland Robertson (ed.), *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), h. v-viii.

khususnya upacara daur hidup, seperti kelahiran, perkawinan dan kematian dan upacara inisiasi lainnya. *Pertama*, anggapan bahwa peralihan dari suatu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lainnya adalah suatu masa yang kritis, suatu masa yang penuh bahaya gaib, tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi seluruh masyarakat. *Kedua*, anggapan bahwa peralihan dari suatu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lain itu tidak dapat berlangsung sekaligus, tetapi setingkat demi setingkat, melalui serangkaian waktu yang tidak pendek. *Ketiga*, anggapan bahwa upacara inisiasi harus mempunyai tiga tahap, yaitu tahap yang melepaskan dirinya dalam berhubungan dengan masyarakatnya yang lama, tahap mempersiapkan bagi kedudukan yang baru, dan tahap pengangkatan ke dalam kedudukan yang baru. *Keempat*, anggapan bahwa dalam tingkat persiapan dari masa inisiasi, si obyek merupakan seorang makhluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara.⁵³

Upacara keagamaan memiliki kaitan dengan aspek-aspek kehidupan yang lain, seperti sosial, politik dan ekonomi. Upacara seperti itu juga memiliki simbol dan makna khas bagi para pelakunya dan orang-orang yang terlibat dengan upacara, baik langsung maupun tidak langsung. Untuk mengetahui simbol upacara, dapat ditelusui dalam beberapa cara. Pelaku upacara ditanya tentang makna dan interpretasi mereka. Penganut dapat mengamati bagaimana simbol dimanipulasi, siapa yang memanipulasi, dan bagaimana menghubungkan atau mengaitkan dengan yang lain. Setelah itu dapat diketahui maknanya dalam hubungan dengan ruang dan waktu tertentu.

Upacara juga berfungsi untuk menjembatani antara simbol-simbol yang suci agar dapat mencapai kehidupan sehari-hari yang nyata. Dalam upacara, simbol berperan sebagai alat penghubung antara sesama manusia dan antara manusia dengan

⁵³ Victor W. Turner, "Symbol in African Ritual", dalam Janet L. Dolgin (et.all), (New York: Colombia University Press, 1997), h. 73-74.

benda, dan antara yang gaib dan yang nyata. Simbol-simbol yang dipakai dalam upacara sebagai alat komunikasi juga menyuarakan pesan-pesan ajaran agama dan kebudayaan yang dipunyai sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai oleh adanya upacara tersebut dan sesuai dengan tujuan yang ada pada warga masyarakat yang melakukannya. Upacara juga menyucikan sesuatu yang pada mulanya kotor. Dengan demikian, yang kotor (*profan*) menjadi hilang, dan berganti menjadi suci (*sacred*) dan bermakna simbolik.

D. Tinjauan Pustaka

Penelitian tentang adat Gorontalo telah dilakukan banyak peneliti dalam berbagai perspektif. Diantara penelitian yang terkait langsung dengan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Disertasi Mustakimah yang berjudul "*Tradisi Adat Molontdhalo Dalam Masyarakat Gorontalo: Suatu Kajian Filosofis*" pada Universitas Islam Alauddin Makasar 2013. Penelitian ini difokuskan pada tiga hal: proses pelaksanaan Adat *Molontdhalo*, makna upacara Adat *Molontdhalo* bagi masyarakat Gorontalo dan penjelasan makna simbol-simbol yang digunakan pada upacara pelaksanaan Adat *Molontdhalo*.
2. Penelitian Ridwan Tohopi dengan judul "*Budaya Islam Lokal Masyarakat Gorontalo Tradisi Perayaan Isra Miraj*". Hasil ini dipublikasikan dalam jurnal *al-Harakah* UIN Malang. Yang dikaji dalam penelitian ini adalah naskah mi'raji, sebuah naskah yang lazim dibaca pada saat perayaan Isra Mi'raj. Penelitian Ridwan Tohopi lebih bersifat deskriptif, yaitu mendeskripsikan tradisi budaya lokal masyarakat suku Gorontalo, dalam hal pembacaan naskah mi'raj.
3. Penelitian Ismail Puhi tentang "*Transformasi Nilai-Nilai Ekonomi Syariah dalam Sistem Adat dan Budaya Masyarakat Gorontalo*". Penelitian ini menunjukkan bahwa telah terjadi transformasi nilai-nilai ekonomi syariah ke dalam tatanan adat dan budaya. Diantaranya aplikasi *Tayade*

dan *Pohulo'o* yang mencerminkan nilai-nilai atau konsep bagi hasil seperti yang termaktub dalam sistem ekonomi syariah. Institusi ini bersumber dari konsep *mudharabah*, *musyarakah*, *muzara'ah*, *mukhabarah* dan *musaqah*. Aplikasinya di masyarakat umumnya berlaku pada bidang pertanian dan perdagangan, yakni *tayade* dan *pohulo'o*, sedangkan pada bidang peternakan hanya berlaku sistem *tayade* saja. Penelitian ini juga berusaha mengkaji secara filosofis sistem *Tayade* dan *Pohulo'o* dalam masyarakat, tetapi tidak mendudukkannya secara teologis. Dilihat dari sisi *Fiqh Mu'amalah*, *Tayade* dan *Pohulo'o* tidak masalah. Karena itu melihat *Tayade* dan *Pohulo'o* dari perspektif nilai-nilai ekonomi syariah tidak lebih justifikasi legal atas tradisi *Tayade* dan *Pohulo'o*.

4. Penelitian Sofyan A. P. Kau dan Kasim Yahiji yang berjudul "Adat Gorontalo: Studi atas Basis Filosofis dan Teologis". Penelitian ini bertujuan menemukan alasan filosofis dan teologis atas adat yang dilakukan oleh muslim Gorontalo. Adat yang dimaksud adalah tradisi lokal yang menjadi sasaran kritik kelompok muslim puritan, seperti tradisi *molondhalo*. Kritik atas tradisi *molondhalo* secara 'akademik' tertuang dalam disertasi Mustakimah yang berjudul, "Tradisi Molonthalo Dalam Masyarakat Gorontalo (Suatu Kajian Sosio-Religiøs Terhadap Akulturası Islam Dengan Budaya Lokal)", (Makasar: UIN Alauddin, 2013).

Melihat tujuan dan cakupan dan obyek penelitian di atas, penelitian ini jelas berbeda dengan penelitian sebelumnya. Meskipun boleh jadi penelitian ini merupakan lanjutan dan rekomendasi penelitian Sofyan A. P. Kau dan Kasim Yahiji.

E. Metodologi

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) dengan menggunakan metode kualitatif. Metode kualitatif dicirikan oleh tujuan penelitian yang berupaya untuk memahami gejala-gejala sedemikian rupa untuk tidak

memerlukan kuantifikasi karena gejala-gejala tersebut tidak memungkinkan diukur secara tepat.⁵⁴ Metode penelitian kualitatif merujuk kepada prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif untuk memahami obyek secara keseluruhan dan berupaya mengeksplorasi dan mengklarifikasi mengenai suatu fenomena atau kenyataan sosial (karenanya sering pula disebut sebagai penelitian eksplorasi).⁵⁵ Dengan pendekatan kualitatif-deskriptif ini, penulis berusaha menggambarkan dan menganalisis setiap data dan menginterpretasikannya melalui sebuah penjelasan.⁵⁶ Ciri lain metode kualitatif adalah bersifat deskriptif analitik. Maksudnya bahwa data yang diperoleh (berupa kata-kata, gambar, perilaku) tidak dituangkan dalam bentuk bilangan atau angka statistik, melainkan tetap dalam bentuk kualitatif yang memiliki arti lebih kaya dari sekedar angka atau frekuensi.⁵⁷ Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan holistik, yaitu dengan melihat atau memahami suatu gejala tanpa melepaskan gejala dengan yang lainnya.⁵⁸

Pengumpulan data dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, studi dokumen. Yaitu buku-buku Islam yang terkait dengan adat secara umum dan buku studi Islam secara khusus. *Kedua*, wawancara. Wawancara dilakukan dengan pihak terkait, dalam hal ini adalah tokoh agama yang memahami adat dan mereka yang lazim melakukan tradisi tersebut. Wawancara dilakukan dengan dua bentuk. *Pertama*, wawancara yang dilaksanakan secara terstruktur dengan menggunakan pedoman wawancara (*interview guide*),⁵⁹ yaitu instrumen penelitian berupa pertanyaan-

⁵⁴ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosdakarya, 2009), h. 2-3.

⁵⁵ Sanapiah Faisal, *Format-Format Penelitian Sosial: Dasar-Dasar dan Aplikasi* (Jakarta: Rajawali Press, 1995), h. 17-21.

⁵⁶ Syamsudin AR dan Vismala S. Damaianti, *Metode Penelitian Pendidikan Bahasa* (Bandung: Rosdakarya, 2006), h. 73.

⁵⁷ S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), Cet. II, h. 39.

⁵⁸ S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, h. 42.

⁵⁹ Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Rosdakarya, 2006), h. 216.

pertanyaan tertulis yang telah disiapkan.⁶⁰ *Kedua*, wawancara tak terstruktur (bebas) yang pelaksanaannya secara bebas bila dibandingkan dengan wawancara terstruktur. Tujuannya adalah untuk menemukan permasalahan secara lebih terbuka dengan meminta pendapat dan ide-ide dari pihak yang diwawancarai.⁶¹

Ketiga, *Forum Group Discussion* (FGD) yang menggali data secara kolektif dalam satu forum dan waktu yang sama. Forum diskusi ini dimaksudkan untuk mengklarifikasi data-data hasil wawancara, menyamakan persepsi dan memperdalam temuan-temuan yang dihasilkan dari wawancara atau sumber informan.

Setelah data terkumpul, lalu diolah dengan cara mengklasifikasi data tersebut berdasarkan perincian permasalahan yang telah dirumuskan dalam penelitian ini. Kemudian seluruh data tersebut dikaji isinya dengan menggunakan metode pendekatan dan analisis sebagaimana penjelasan di atas.

⁶⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2005), h. 73.

⁶¹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, h. 74.

Bab 2

Tradisi dalam Perspektif Studi Islam

A. Pengertian Tradisi

Tradisi dalam bahasa hukum Islam dikenal dengan istilah *'urf* dan *'âdah* (adat). Secara etimologis, *'urf* berarti sesuatu yang diketahui. Kata *'urf* sinonim dengan kata *'âdah* (adat), yang berarti kebiasaan atau praktek.¹ Itu berarti, kedua terma ini (*'urf* dan *'âdah*) mempunyai arti yang sama (*al-'urf wa al-'âdah bi ma'na wahid*), yaitu sesuatu yang dibiasakan oleh rakyat umum atau golongan masyarakat.² Menurut Abû Zahrah, *'urf* (*'âdah*) adalah sesuatu yang dibiasakan manusia dalam urusan mu'amalah.³

¹ Abû Sinnah dan Muhammad Mushthafâ Syalabî membedakan kedua kata ini (*al-'urf dan al-'âdah*). Terma *'adah* mengandung arti "pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan baik untuk kebiasaan individual (*'âdah fardhiyyah*) maupun kelompok (*'âdah jamâ'iyah*). Sementara *'urf* berarti "praktek yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh seseorang yang mempunyai akal sehat". Itu berarti, *'urf* lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara *'adah* lebih berhubungan dengan kebiasaan kelompok kecil orang tertentu saja. Ahmad Fahmi Abû Sinnah, *al-'Urf wa al-'Âdah fî Ra'y al-Fuqahâ*, (Mesir: Mathba'ah al-Azhar, 1947), h. 7-13; Muhammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1986), h. 313-315. Dalam tulisan ini, kata *'urf* dan adat digunakan secara bergantian dengan makna yang sama.

² Subhi Mahmasanî, *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm*, terj. Ahmad Soejono, (Bandung: al-Ma'arif, 1981), h. 190; Nizhâmuddîn 'Abdul Hâmid, *Maftûm al-Fiqh al-Islâmî wa Tathawuruhu Asâlibatuhu wa Mashâdiruhu 'Aqliyah wa Naqliyah*, (Beirût: Mu'assasah Risâlah, 1983), h. 141.

³ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 219.

Dilihat dari segi obyek atau bentuknya, 'urf dibedakan kepada *al-'urf al-lafzhî* dan *al-'urf al-'amalî*. *Al-'urf al-lafzhî* adalah kebiasaan masyarakat dalam mempergunakan lafal atau ungkapan tertentu dalam mengungkapkan sesuatu, sehingga makna ungkapan itulah yang dipahami dan terlintas dalam pikiran masyarakat. Misalnya, ungkapan "daging" yang berarti daging sapi. Sedangkan kata-kata daging mencakup seluruh daging yang ada. Lafal "*walad*", menurut bahasa berarti anak termasuk di dalamnya laki-laki dan perempuan, namun dipahami anak laki-laki saja.⁴ Sedangkan *al-'urf al-'amalî* adalah kebiasaan yang berupa perbuatan biasa atau muamalah keperdataan yang sudah dikenal dalam masyarakat. Misalnya, kebiasaan jual beli tanpa mengucapkan *sighat* jual beli (*ijab qabul*). Menurut nash, jual beli dianggap sah bila dilakukan dengan lafal *ijab* dan *qabul*. Akan tetapi, dalam realitas kehidupan sosial pada masa sekarang terdapat kebiasaan ('urf) dalam melakukan jual beli dengan tidak mengucapkan *ijab* dan *qabul*. Dalam hal ini, tidak terdapat gugatan dari ahli hukum Islam terhadap keabsahan jual beli itu, karena sudah merupakan 'urf masyarakat.⁵

Sedangkan dilihat dari segi cakupan ruang lingkup keberlakunya, 'urf dapat dibedakan kepada *al-'urf al-'âm*, *al-'urf al-khâsh* dan *al-'urf asy-syar'î*. *Al-'urf al-'âm* adalah 'urf yang berlaku pada semua tempat, masa dan keadaan. Atau dengan kata lain 'urf yang berlaku pada masyarakat luas, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Misalnya, pemesanan barang, mengucapkan salam, mengucapkan terima kasih kepada orang yang telah membantu kita, memberi hadiah kepada orang yang telah berjasa. Namun pengertian memberi hadiah ini dikecualikan bagi orang-orang yang memang bertugas dan kewajibannya memberi jasa, karena ia telah mendapat imbalan

⁴ Mushthafâ Ibrâhîm al-Zallî, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ fi al-Ahkâm al-Syar'iyah*, (T.tp.: Dâr al-'Arabiyyah Littibâ'ah, 1396/1976 M), h. 503.

⁵ Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâm fi Tsaubihi al-Jadîd*, Juz II, (Damaskus: Mathba'ah Thâlibîn, 1387 H/1968 M), h. 852.

jasa berdasarkan aturan perundang-undangan yang berlaku, seperti hubungan penguasa (pejabat) dengan para pegawai dalam pemerintahan pada urusan yang menjadi tugas dan kewajibannya terhadap rakyat. Sebagaimana ditetapkan Nabi saw yang memberikan penjelasan tentang hubungan sultan dengan rakyatnya Rasul mengatakan, “Siapa yang telah memberi syafa’at kepada saudaranya berupa jasa, lalu orang itu memberinya satu hadiah dan untuk kemudian diterimanya, maka perbuatannya itu berarti ia telah memasuki satu pintu yang besar dari pintu-pintu riba”.⁶

Sementara *al-‘urf al-khâsh* adalah ‘urf yang hanya berlaku atau hanya dikenal di suatu tempat saja, sedang di tempat lain tidak berlaku.⁷ Misalnya pemberian uang jemputan dan uang hilang dalam pelaksanaan perkawinan pada masyarakat Padang Pariaman Sumatera Barat, atau pemberian uang hantaran bagi masyarakat Melayu Riau. Sedangkan *al-‘urf asy-syar’î* adalah lafal-lafal yang digunakan syara’ yang menghendaki makna khusus. Misalnya, seperti kata shalat merupakan ungkapan dari doa yang menghendaki kepada ibadah khusus. Haji adalah ungkapan dari hendak menziarahi ka’bah pada bulan-bulan yang ditentukan.⁸

Sementara dilihat dari segi keabsahannya sebagai dalil syara’, ‘urf dibedakan kepada yang *al-shahîh* dan *al-fâsid*. *Al-‘urf al-shahîh* adalah kebiasaan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat yang tidak bertentangan dengan nash (al-Quran dan al-Sunnah), tidak menghalalkan yang haram dan tidak menggugurkan kewajiban, tidak menghilangkan kemaslahatan, dan tidak pula membawa mudarat kepada masyarakat. Misalnya, memberi hadiah berupa pakaian, perhiasan sekedarnya pada perempuan yang telah dipinang.⁹ Pemberian

⁶ Al-Imâm Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Fikri, 1414/1994M), h. 291-292.

⁷ Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ’, *Al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 848.

⁸ Ahmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-‘Urf wa al-‘Âdah*, h. 20.

⁹ ‘Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî’ fî mâ lâ Nashsha fih*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-‘Arabi, 1960), h. 124.

ini tidak dipandang sebagai mahar. Sementara *al-'urf al-fâsid* adalah adat kebiasaan yang bertentangan dengan ketentuan syara', seperti menghalalkan yang haram atau menggugurkan kewajiban.¹⁰ Misalnya, kebiasaan yang berlaku di kalangan pedagang dalam menghalalkan riba, seperti peminjaman uang antara sesama pedagang. Uang yang dipinjam misalnya sepuluh juta rupiah dalam tempo satu bulan, harus dibayar sebelas juta rupiah apabila jatuh tempo, dengan perhitungan bunganya 10%. Dilihat dari keuntungan yang diraih peminjam, penambahan utang sebesar 10% tidak memberatkan, karena keuntungan yang diraih dari uang sepuluh juta rupiah tersebut mungkin melebihi bunganya yang 10%. Akan tetapi, praktek seperti ini bukanlah kebiasaan yang bersifat tolong menolong dalam pandangan syara', karena pertukaran barang sejenis, menurut syara' tidak boleh saling melebihkan (H.R. al-Bukhari, Muslim, dan Ahmad), dan praktek seperti ini adalah praktek peminjaman yang berlaku di zaman Jahiliyah, yang dikenal dengan sebutan *riba al-nasi'ah* (riba yang muncul dari hutang-piutang).¹¹ Oleh karena itu, kebiasaan seperti ini, menurut ulama usul fikih termasuk dalam kategori *al-'urf al-fâsid*.

B. Tradisi dalam Diskursus Hukum Islam

Para fukaha sepakat, bahwa *'urf shahîh* baik dalam bentuk *'urf 'âm* atau *'urf khâsh* dapat dijadikan sebagai dalil syar'i. Yusuf al-Qardhawi menegaskan bahwa reaktualisasi hukum Islam merupakan kebutuhan yang bersifat kontinyu karena realita kehidupan ini senantiasa berubah, begitupun kondisi masyarakatnya yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan. Selama syari'at Islam itu tetap relevan bagi setiap tempat dan zaman, serta selama syari'at Islam itu menjadi "kata pemutus" atas setiap persoalan umat manusia, maka pemanfaatan *'urf* masyarakat merupakan suatu keharusan untuk memelihara kemaslahatan dan menghindarkan mereka

¹⁰ 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), h. 89.

¹¹ Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 848-849.

dari kesempatan.¹² Memberlakukan hukum sesuai dengan masalah dan 'urf manusia adalah salah satu asas dan prinsip syara' selama itu tidak merusak prinsip-prinsip asasi dari agama.¹³ Untuk dapat menjadikan 'urf sebagai dalil syar'i, dirumuskan syarat-syaratnya, yaitu:¹⁴ *Pertama*, 'urf itu (baik dalam bentuk 'urf 'âm atau 'urf khâsh, perbuatan atau ucapan) berlaku secara umum. Artinya 'urf yang berlaku dalam mayoritas kasus yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dan keberlakuannya dianut oleh mayoritas masyarakat tersebut.

Kedua, 'urf itu telah memasyarakat ketika persoalan yang akan ditetapkan hukumnya itu telah muncul. Artinya, 'urf yang akan dijadikan sandaran hukum itu lebih dahulu ada sebelum kasus yang akan ditetapkan hukumnya. Dalam kaedah *ushûliyyah* disebutkan "*la 'ibrata lil'urfi al-thariy*" ('Urf yang datang kemudian tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah lama).¹⁵

Ketiga, 'urf itu tidak bertentangan dengan yang diungkapkan secara jelas dalam suatu transaksi. Artinya dalam suatu transaksi apabila kedua belah pihak telah menentukan secara jelas hal-hal yang harus dilakukan, seperti dalam membeli lemari es, disepakati oleh pembeli dan penjual secara jelas bahwa lemari es itu dibawa sendiri oleh pembeli ke rumahnya. Sekalipun 'urf menentukan bahwa lemari es yang dibeli akan diantar oleh pedagang ke rumah pembeli, tetapi karena dalam akad secara jelas mereka telah sepakat bahwa pembeli akan membawa barang tersebut sendiri ke rumahnya, maka 'urf itu tidak berlaku lagi.¹⁶

¹² Yusuf al-Qardawi, *Ijtihad Kontemporer*, terj. Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 6; lihat juga Yusuf al-Qardawi, *Ijtihad dalam Syari'at Islam*, terj. Achmat Syatari, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 132.

¹³ Dahlan Idhami, *Karakteristik Hukum Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1994), h. 43.

¹⁴ Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 873.

¹⁵ Zainal 'Abidîn ibn Ibrâhîm ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâir 'ala Madzhab Abî Hani'ifah al-Nu'mân*, (Mesir: Mu'assasah al-Halabî wa Syurakâuh, 1968), h. 133.

¹⁶ 'Izzuddîn Ibn 'Abdussalâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Ânâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t. th.), h. 178.

Keempat, *'urf* itu tidak bertentangan dengan nash, sehingga menyebabkan hukum yang dikandung oleh nash itu tidak bisa diterapkan. *'Urf* seperti itu tidak dapat dijadikan dalil syara', karena kehujahan *'urf* bisa diterima apabila tidak ada nash yang mengandung hukum permasalahan yang dihadapi.

Ibnu Abidin (1198-1252 H) juga menjelaskan tiga kriteria *'urf* yang dapat dipertimbangkan sebagai dalil syar'i:¹⁷ *Pertama*, *'urf* tersebut merupakan *'urf* yang bersifat umum (*'urf 'âm*), dan bukan *'urf* khusus (*'urf khâsh*) yang hanya berlaku di daerah tertentu saja. *Kedua*, *'urf* tidak bertentangan dengan dalil syara' yang lain. Apabila *'urf* bertentangan apalagi menyalahi dalil syara' dan menyalahinya dari segala segi, maka *'urf* tersebut harus ditolak dan tidak dijadikan sebagai dalil *tasyrî'* dalam pembentukan dan penetapan hukum. Akan tetapi, jika *'urf* tidak menyalahi dari segala segi, atau dalil syara' itu berupa kias, maka *'urf* dapat dijadikan sebagai dalil syara' sekalipun harus meniggalkan kias. Yang dimaksud dengan *'urf* yang dapat menafikan kias, menurut Ibnu Abidin, misalnya pemakaian fasilitas pemandian umum. Menurut kias perjanjian itu batal. Sebab, penggunaan jasa pemandian umum termasuk kedalam perjanjian sewa menyewa yang menghendaki suatu kepastian dan kejelasan, baik yang berkaitan dengan jumlah air yang digunakan serta lamanya waktu yang digunakan sebagai masa sewa. Dalam sewa menyewa, segala sesuatu seperti jumlah bayaran, lamanya masa pemakaian dan segala yang berkaitan dengan penggunaan fasilitas harus disebutkan secara jelas. Sebaliknya, jika tidak disebutkan, menurut kaidah umum sewa menyewa tidak sah. Namun, karena perbuatan tersebut telah berlaku luas di tengah-tengah masyarakat, maka akad ini dianggap sah, alasannya adalah adanya *'urf 'amalî* yang berlaku.¹⁸ Dengan demikian, kias dapat ditinggalkan dengan adanya *'urf* umum yang berlaku di masyarakat.

¹⁷ Nasyr Ibn 'Abidin, *al-'Urf fi Binâ'i Ba'd al-Ahkâm 'ala al-'Urf*, (Mesir: Mathba'at Ma'ârif Suriah al-Jalîlah, 1301 H), h. 17-18.

¹⁸ Nasyr Ibn 'Abidin, *al-'Urf fi Binâ'i Ba'd al-Ahkâm 'ala al-'Urf*, h. 142.

Diantara *'urf* yang menyalahi nash dari segala segi, adalah minum khamar atau berjudi. Perbuatan tersebut secara tegas telah dilarang dan diharamkan Allah dalam firman-Nya, **Q.S. al-Maidah ayat 90**: *"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka, jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan"*. Berdasarkan ayat ini, menurut Ibnu Abidin, kebiasaan masyarakat meminum khamar dan berjudi harus ditolak. Sebab, *'urf* tersebut menyalahi nash yang secara tegas mengharamkannya. Oleh karena itu, Ibnu Abidin mengatakan bahwa meskipun kebiasaan meminum khamar dan berjudi umum dilakukan, terutama pada masyarakat pra Islam, tidak dapat dijadikan sebagai dalil syara' dalam penetapan hukum, sebab dengan mengamalkan *'urf* tersebut berakibat meninggalkan *nash*.

Demikian halnya harus ditolak, misalnya, *'urf* tentang penetapan ahli waris di sebagian masyarakat Maroko. Menurut *'urf* di sebagian kabilah masyarakat Maroko, ahli waris hanya laki-laki saja. Bila perempuan yang dalam ikatan perkawinan meninggal, ahli warisnya hanya suami, tidak termasuk anak.¹⁹ Contoh lain misalnya, *'urf* yang terdapat di Sudan. Menurut kebiasaan kabilah Kababish, harta turun kepada anak laki-laki dari seorang anak laki-laki. Bila tidak ada, kepada saudara laki-laki dan seterusnya kepada pihak laki-laki lainnya. Praktek pewarisan seperti ini, di samping tidak umum juga bertentangan dengan nash yang secara jelas mengatur hal ini. Allah SWT berfirman:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ

مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا

مَّفْرُوضًا

¹⁹ Renben Levy, *Sociology of Islam*, Jilid 1, (London: Williams and Norgate Ltd., 1931) h. 162-163 dan h. 208.

Terjemahnya:

“Bagi laki-laki ada hak sebagian dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan” (Q.S. al-Nisa’:7).

Dalam riwayat al-Bukhâri dan Muslim, Rasul bersabda: *“Berikanlah faraidh (bagian) yang telah ditentukan dalam al-Quran kepada yang berhak menerimanya, dan selebihnya berikanlah kepada keluarga laki-laki yang terdekat”.*²⁰ Akan tetapi, jika adat tidak menyalahi nash dari segala segi dan hanya menyalahi dalam sebahagian satuan-satuannya atau dalil tersebut berupa kias, maka ‘urf dianggap sah (sah dipakai) sebagai dalil syar’i dalam penetapan hukum Islam dengan catatan ‘urf tersebut ‘urf umum. Karena ‘urf yang bersifat umum dapat menjadi *mukhashshish* bahkan dapat menafikan kias. Misalnya, akad *istisnâ*²¹ yang telah menjadi kebiasaan di masyarakat daerah Bukhara dan daerah-daerah lainnya. Akad ini dibolehkan, walaupun ada larangan Nabi terhadap jual beli yang tidak ada barangnya, sebagaimana sabdanya: *“La tabi’ mâ laysa ‘indaka”* (Janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak ada padamu).²²

Hadis tersebut bersifat umum dan berlaku umum untuk seluruh bentuk jual beli yang barangnya belum ada, kecuali dalam jual beli pesanan. Termasuk dalam larangan ini adalah akad *istisna’* tersebut. Akan tetapi, karena akad *istisnâ’* ini telah menjadi ‘urf dalam masyarakat di berbagai daerah dan negara, maka para ulama termasuk Ibnu Abidin membolehkannya sesuai dengan ‘urf yang berlaku.²³

Ketiga, ‘urf itu masih berlaku di masyarakat ketika diberlakukan hukum atas kasus atau persoalan yang ada. Artinya,

²⁰ Muhammad ibn Ismâ’ıl al-Imâm al-Bukhârî, *Shahih al-Bukhârî*, Juz, VII, (Kairo: Mathba’ah al-Sya’bî, t.th.), h. 181.

²¹ *Istisnâ’* adalah kebiasaan suatu masyarakat memesan barang pada tukang. akad ini secara eksplisit dilarang dengan larangan jual beli yang tidak ada barangnya.

²² Muhammad Ibn ‘Âli al-Syaukânî, *Nail al-Awthâr*, Jilid V, (Kairo: al-Bâbî al-Halabî, 1052 H), h. 175.

²³ Nasron Haroen, *Usul Fiqh*, Jilid I, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 160.

menurut Ibnu Abidin adalah bahwa keberadaan *'urf* itu telah ada dan merupakan kebiasaan yang berlaku di masyarakat dan masih terus berlaku ketika terjadi pembentukan dan penetapan hukum atas suatu kasus. Hal ini sesuai dengan kaidah yang mengatakan *'urf* yang datang kemudian tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah lama. Dengan demikian, *'urf* yang baru berkembang di masyarakat sesudah terjadi hukum, tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah berlalu. Dalam arti, bahwa *'urf* yang datang kemudian hanya dapat dijadikan sandaran terhadap pembentukan dan penetapan hukum atas kasus yang sedang berlangsung. Seperti, penggunaan lafal ulama dalam suatu transaksi. Misalnya, pada tahun 1000 hijriyah seseorang mewakafkan sesuatu (barang) untuk ulama al-Azhar. Menurut *'urf* yang berlaku waktu itu, yang dimaksud ulama adalah mereka yang termasuk cerdik pandai dalam hal agama, sekalipun tidak ditunjang oleh pengakuan dari Universitas al-Azhar berupa ijazah. Kemudian terjadi *'urf* baru yang menghendaki pengertian ulama adalah mereka-mereka yang berijazah ilmiah, bukan yang selainnya. Dengan demikian, bagi orang-orang yang tidak mempunyai persyaratan tersebut bukanlah disebut ulama. Dalam hal ini, maka penafsiran kata "ulama" harus dilakukan dengan *'urf* yang sudah berlaku sebagaimana yang berlaku sewaktu terjadinya akad transaksi wakaf, dan bukan menurut *'urf* yang terjadi kemudian yang menghendaki adanya ijazah bagi ulama.²⁴

Terpenuhinya syarat dan kriteria tersebut, berarti *'urf* dapat dijadikan dalil dalam menetapkan hukum. Kedudukan *'urf* atau *'âdah* bukan sebagai sumber primer dan sekunder hukum Islam, melainkan sebagai instrumen efektif untuk membangun hukum. Tegasnya posisi *'urf* atau *'âdah* dapat diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer (al-Quran dan hadis) dan sekunder (ijmak dan kias) tidak memberikan jawaban terhadap

²⁴ Abû Sinnah, *al-'Urf wa al-'Âdah*, h. 65.

masalah-masalah yang muncul. Karena itu, tidak mengherankan jika para imam mazhab secara aplikatif telah mengakomodir 'urf atau adat. Abu Hanifah menggunakan 'urf untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapinya. Misalnya, perselisihan suami-isteri tentang mahar yang dibebankan yang dijadikan dasar keputusannya adalah 'urf.²⁵ Dalam hal ini, Abu Hanifah memasukkan adat sebagai salah satu fondasi dari prinsip *istihsân*. Al-Sarakhsi dalam kitab *al-Mabsûth* mengabarkan bahwa Abu Hanifah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun menurutnya keberlakuan adat tersebut harus ditolak jika bertentangan dengan nash.²⁶ Sebagai contoh, Nabi melarang menjual sesuatu yang tidak berada dalam kepemilikan seseorang. Akan tetapi, telah terdapat 'urf semenjak lama, yang membolehkan jual beli secara pesanan, yang berarti menjual sesuatu yang belum ada wujudnya, seperti memesan tempat tidur yang belum ada barangnya. 'Urf 'âm seperti ini merupakan pentakhsish dari keumuman nash yang melarang menjual sesuatu yang belum berwujud. Dengan demikian, larangan tersebut ditujukan kepada jual beli selain jual beli pesanan yang telah merupakan adat.²⁷

Imam Malik mengakomodasi 'urf dengan menjadikan adat *ahl al-Madinah* (adat penduduk Madinah) sebagai variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Sebagai contoh, misalnya hadis riwayat Imam Malik yang menyebutkan bahwa Nabi memberikan kepada masing-masing pihak dalam suatu transaksi jual beli hak untuk memilih sepanjang mereka secara fisik belum berpisah. Imam Malik sendiri secara jelas tidak mengamalkan hadis tentang *khiyâr* (hak memilih) yang diriwayatkannya sendiri. Alasannya adalah karena hadis tersebut

²⁵ 'Abdul Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 90.

²⁶ Abû Bakar Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Sahl al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Juz IX, (Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1331/1912 M), h. 17.

²⁷ Muhammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al-Fikri al-'Arabî, 1947), h. 358.

tidak dipraktekkan atau berbeda dengan praktek yang ada di kalangan masyarakat Madinah.²⁸ Lebih dari itu, Malik juga memandang praktek adat masyarakat Madinah sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit. Ungkapan-ungkapan seperti “praktek yang kita setuju” yang digunakan oleh Malik dalam kitab *al-Muwaththa'*-nya merupakan bukti dari pandangannya bahwa kebiasaan penduduk Madinah merupakan salah satu sumber hukum yang paling kuat. Bahkan, para pengikutnya kemudian lebih menekankan signifikansi praktek penduduk Madinah ini dan memberikan keputusan bahwa praktek penduduk ini dapat mengalahkan berita hadis yang hanya mempunyai perawi tunggal.

Menurut Imam Malik, ada tiga macam praktek yang mempunyai kekuatan hukum: *pertama*, praktek penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madinah*); *kedua*, praktek para pakar di Madinah; *ketiga*, praktek para pemegang otoritas politik. Atas dasar inilah, maka Imam Malik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan al-Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka. Sebab, adat para wanita yang mempunyai kedudukan tinggi di Madinah tidak menyusui bayi mereka.²⁹

Jika Abu Hanifah memasukkan adat sebagai salah satu pondasi *istihsân*-nya, maka Imam Malik memasukkannya sebagai landasan dari *mashlahah al-mursalah*-nya. Dalam mazhab Malik, sebagaimana halnya dalam mazhab Abu Hanifah, terdapat suatu ketentuan yang dijadikan pegangan, yaitu bila suatu hukum ditetapkan berdasarkan *'urf*, maka hukum tersebut berubah dengan terjadinya perubahan *'urf* yang menjadi dasarnya. Di Madinah, terdapat suatu *'urf* bahwa suami menyerahkan mahar sebelum menggauli isterinya. Kemudian, bila terjadi perselisihan antara suami-isteri tentang apakah mas kawin telah diserahkan atau belum, maka Imam Malik

²⁸ *Imam Mâlik ibn Anas, al-Muwaththa', (Beirût: Dâr al-Fikri, 1989), h. 434.*

²⁹ *Muhammad Mushthafâ Syalabî, Ushûl al-Fiqh al-Islâmî, Jilid I, h. 321.*

berpendapat bahwa keterangan suami yang diterima. Pada masa sekarang *'urf* tersebut telah berubah, dalam arti, terdapatnya kebiasaan suami melalaikan kewajiban menyerahkan maskawin kepada istrinya. Suami menggauli istrinya sebelum menyerahkan mahar. Oleh sebab itu, terjadi pula perubahan hukum dalam mazhab Malik. Bila terjadi perselisihan antara suami-isteri tentang mahar, maka pengakuan istri yang diterima serta diikuti dengan sumpah.³⁰

Apresiasi Imam Syafi'i dalam menggunakan *'urf* sebagaimana terlihat dalam *al-qawwāl-qadīm* (pendapat lama: fatwa yang dikeluarkan ketika berada di Irak) dan *al-qawwāl al-jadīd* (pendapat baru: fatwa yang dikeluarkan ketika berada di Mesir). Misalnya dalam masalah air yang kurang "dua kulah" yang sudah dipergunakan untuk berwudhu. Sedangkan Ahmad ibn Hanbal juga tak luput memperhatikan *'urf* masyarakat, meskipun banyak menggunakan perkataan sahabat sebagai dasar *istinbâth*. Dalam mazhab Hanbali, *'urf* digunakan sebagai pembantu dalil bila tidak ada nash atau *atsar*. Ibnu Qayyim mengatakan, "Siapa yang memberi fatwa kepada manusia semata-mata berdasarkan kitab-kitab yang berlawanan dengan *'urf* atau kebiasaan masyarakat setempat, maka sesungguhnya orang yang memberi fatwa itu telah sesat dan menyesatkan".³¹

Peran adat yang ditunjukkan oleh para pembangun jurisprudensi Islam, dilanjutkan oleh para pengikutnya secara lebih eksplisit. Dalam mazhab Hanafi, Abu Yusuf (w. 182 H), dari golongan Hanafiah mengatakan bahwa adat menjadi bahan pertimbangan yang utama dalam sistem hukum Hanafiah, terutama ketika nash yang jelas tidak dapat ditemukan. Bahkan Muhammad ibn Hasan al-Syaibani (w. 189 H) dalam *Siyâr al-Kabîr*, mengemukakan lima aturan interpretasi teoritis, yaitu: *Pertama, al-tsâbit bi al-'urf ka al-tsâbit bi al-nash*, yaitu ketetapan

³⁰ Muhammad Abû Zahrah, *Mâlik Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al Fikri al-'Arabî, 1974), h. 353.

³¹ Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Hanbal Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhuhu*, (Mesir: Dâr al- Fikri al-'Arabî, 1947), h. 370-371.

hukum yang diderivasikan dari adat sama dengan ketentuan yang diambil dari teks-teks nash. Kedua, *al-'âdah taj'al hukm idzâ lam yûjad tashrîh bi khilâfih*, maksudnya adat menjadi hukum yang pasti jika tidak ada ketentuan yang lain dalam nash. Ketiga, *al-muthlaq min al-kalâm yutaqayyad bi dalâlah al-'urf*, yaitu teori yang umum dapat dispesifikan oleh ketentuan adat. Keempat, *al-'âdah mu'tabarâh fî taqyîd muthlaq al-kalâm*, artinya adat bersifat valid untuk mempartikularkan ketentuan yang bersifat umum. Kelima, *al-ma'ruf bi al-'urf ka al-masyruth bi al-nash*, maksudnya pengetahuan yang diperoleh melalui adat sama dengan persyaratan yang dikemukakan oleh nash.³²

Karena itu, dalam mazhab Abu Hanifah terdapat suatu prinsip bahwa sesuatu hukum pada masa lalu yang ditetapkan berdasarkan 'urf, hukum tersebut berubah bila 'urf yang menjadi dasar dari hukum tersebut telah berubah. Oleh sebab itu, diantara pengikut Abu Hanifah banyak yang berbeda dengan Abu Hanifah dalam masalah-masalah hukum yang telah ditetapkan oleh Abu Hanifah berdasarkan 'urf tersebut. Misalnya, tentang pengambilan sumpah terhadap saksi di pengadilan. Abu Hanifah mengatakan, bahwa tidak perlu mengambil sumpah terhadap saksi di pengadilan bila saksi tersebut dapat dipercaya. Hal tersebut didasarkan kepada sabda Nabi, "Umat Islam bersifat adil sebagiannya atas sebagian yang lain". Akan tetapi, karena manusia telah banyak yang berani berbohong, maka Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaibani berpendapat tidak cukup mengandalkan keadilan lahiriyah pada kesaksian. Oleh sebab itu, saksi harus diambil sumpahnya terlebih dahulu. Demikian juga halnya dengan mengajarkan al-Quran untuk menegakkan syi'ar agama. Para ulama yang mengajarkan al-Quran pada waktu itu menerima bantuan yang diambalkan dari *baitul mal* (kas negara). Akan tetapi, pada masa sekarang para ulama tidak menerima bantuan lagi dari *baitul*

³² Muhammad ibn al-Hasan asy-Syaibânî, *Siyâr al-Kabîr*, Jilid I:194, 198; II: 296; 16, 23, 25 sebagaimana dikutip oleh Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, h. 20.

mal. Oleh sebab itu, ulama Hanafiyah *mutaakhkhirīn* membolehkan mengambil imbalan upah dalam mengajarkan al-Quran supaya al-Quran tetap terpelihara.³³

Dalam mazhab Maliki, Imam al-Syathibi (w. 790H) berpendapat bahwa adat lokal yang tidak bertentangan dengan semangat Islam dapat menjadi penuntun dalam mengaplikasikan hukum. Ia membedakan adat kepada dua macam: *al-Qawâ'id al-syar'iyyah* dan *al-Qawâ'id al-Jariyah*. Yang disebut pertama adalah adat yang disetujui oleh nash atau dalil syar'i lainnya, sedangkan yang kedua adalah berbagai macam bentuk adat yang didiamkan oleh syariah, dalam arti tidak menerima maupun menolak. Sementara penerimaan syariah terhadap kelompok yang pertama tergantung kepada kesesuaiannya dengan syariah itu sendiri. Kelompok yang kedua tidak bersifat mengikat dan dengan demikian bersifat mubah.³⁴ Ibnu Farhun, ahli hukum mazhab Maliki mengatakan bahwa peran adat dalam proses kreasi hukum tidak dapat dihindari. Seorang juris atau mufti harus mempertimbangkan adat yang ada dalam masyarakat sebelum membuat suatu keputusan. Ketika menghadapi masalah makna suatu kata, terutama dalam kasus di mana mereka harus memilih antara makna literalnya dan makna umumnya dalam masyarakat, maka makna yang kedua inilah yang dipakai. Demikian pula, seorang mufti yang tinggal dalam suatu negara yang mempunyai adat istiadat yang berbeda harus memberikan perhatian kepada adat tersebut sebelum mengeluarkan suatu fatwa.³⁵

Sedangkan dalam mazhab Syafi'i, Imam al-Mawardi (w. 450 H), mengemukakan bahwa adat dan akal keduanya harus digunakan dalam menyelesaikan perkara-perkara. Pendapat senada juga dikemukakan oleh al-Khathib al-Bagdadi, dan al-Suyuthi. Kedua ulama ini mengakui pengaruh adat dalam

³³ Muhammad Abū Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 217-219.

³⁴ Imam al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fī Ushûl al-Syarī'ah*, Jilid II, (Kairo: Maktabat wa Mathba'at Muhammad Ali Sabih, 1970), h. 209-210.

³⁵ Ibn Farhun, *Kitâb Tahrarat al-Hukkâm fī Ushûl al-Aqdiyyah wa Manâhij al-Ahkâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), h. 67, 69, 72.

penetapan hukum. Al-Suyuthi mengatakan, bahwa terdapat begitu banyak isu-isu hukum yang dapat dipecahkan dengan merujuk kepada adat. Bahkan, ada kecenderungan dia untuk menerima makna yang berasal dari adat ketimbang makna literal suatu kata, walaupun itu bertentangan dengan syariah.³⁶

Sementara dalam mazhab Hambali, Ibnu Qudamah (w. 620 H) dalam kitab *al-Mughnî*, secara gamblang menganggap adat sebagai suatu sumber hukum dan ia menguatkan aturan-aturan fikihnya dengan merujuk kepada adat. Demikian juga dengan Ibnu Taimiyah. Ketika menjelaskan tentang seberapa besar kontribusi adat dalam Islam, dia mencontohkan tentang kasus shalat yang dilakukan ketika dalam perjalanan. Ibnu Taimiyah mengatakan, bahwa “perjalanan” yang diperbolehkan untuk menqasar shalat harus merujuk ketentuan yang ditetapkan adat. Sebab, syari’ah tidak memberikan spesifikasi apa yang dimaksud dengan terma tersebut. Demikian halnya dengan “kaffarat” karena melanggar sumpah. Di sini, kewajiban untuk memberi makan sepuluh orang miskin dengan makanan secukupnya” ditentukan melalui adat masyarakat setempat. Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa suatu kata ada yang ditentukan maknanya secara eksklusif oleh syariah, seperti shalat, zakat, iman dsbnya. Bahkan, ada terma yang hanya dapat dipahami dalam konteks adat setempat, seperti terma “perjalanan” dan “kaffarah” sebagaimana dijelaskan di atas, di samping ada kata yang hanya memiliki arti literalnya saja, seperti bumi, langit, laut dan lain sebagainya.³⁷

³⁶ Sebagai contoh misalnya dalam hal sumpah. Ketika seseorang bersumpah bahwa ia tidak akan memakan daging, maka ia tidak berarti melanggar sumpahnya bila ia memakan daging ikan karena masyarakat umumnya tidak terbiasa mengartikan kata daging kepada ikan. Hal ini terlepas dari kenyataan bahwa al-Qur’an sendiri memasukkan ikan dalam kategori daging. Lihat Q.S. 16, ayat 14. Contoh lain misalnya dalam kasus transaksi. Kondisi khusus yang ada dalam suatu masyarakat tertentu yang berhubungan dengan transaksi sosial tertentu harus dipandang sebagai bagian dari transaksi tersebut meskipun mereka tidak menyebutkannya secara eksplisit. Lihat Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, h. 93, 95.

³⁷ Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, h. 23-24.

Dengan demikian, *'urf* atau adat diakomodir oleh hukum Islam. Bahkan adat dapat mempengaruhi terjadinya perubahan hukum. Hasbi Ash-Shiddieqi mengatakan bahwa sesungguhnya segala hukum itu berlaku menurut adat kebiasaan, sehingga berpindahlah seseorang ahli fikih dengan berpindah adat itu. Diantara kebodohan para mufti ialah kebekuannya atas nash yang terdapat dalam kitab-kitab yang telah ada tanpa berpaling pada perubahan *'urf* (adat kebiasaan). Dengan demikian, pada hakikatnya adat adalah tingkah laku yang dikukuhkan sebagai hukum.³⁸ Qarafi mengatakan bahwa seseorang akan berada dalam kesesatan jika hanya mengikuti pendapat-pendapat hukum tanpa memperhatikan adat yang ada dalam masyarakat.³⁹

C. Akulturası Islam dan Tradisi Perspektif Hukum Islam

Seperti dijelaskan sebelumnya, hukum Islam menempuh beberapa cara dalam menghadapi adat Arab. *Pertama*, hukum Islam mengadopsi adat secara utuh, baik dari segi prinsip maupun dari segi pelaksanaan. Contoh, pelaksanaan pemberian uang tebusan darah (diyat) yang harus dibayar pihak pelaku pembunuhan kepada pihak keluarga yang terbunuh. Demikian juga tentang jual beli *'ariyah*, yaitu menukarkan buah-buahan yang sudah kering (tamar) dengan buah-buahan yang masih basah dengan takaran yang berbeda, walaupun keduanya adalah satu jenis. Pengadopsian terhadap adat seperti ini, pada hakikatnya yang berlaku bukan lagi adat tetapi adalah hukum Islam walaupun materinya diresepsi dari adat. Dengan demikian, berlaku prinsip bahwa hukum adat dapat berjalan bila telah menjadi dan telah diresepsi oleh hukum Islam. Bukan sebaliknya, hukum Islam baru berlaku bila telah menjadi dan telah diresepsi oleh hukum adat sebagaimana dikemukakan oleh Snouck Hurgronje dalam teori resepsi.

³⁸ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqi, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h. 90.

³⁹ Ahmad ibn Idris al-Qarafi, *al-Furûq*, Jilid I, (Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabî, 1344 H), h. 176-177.

Kedua, hukum Islam mengadopsi adat dari aspek prinsip, tetapi dalam pelaksanaannya disesuaikan dengan hukum Islam. Misalnya dalam kasus *'ila* dan *zhihâr* yang sudah berlaku dalam adat Arab pra Islam. *Zhihâr*, yaitu ucapan seorang suami kepada isterinya yang mempersamakan isterinya itu dengan ibunya. Dalam adat Arab pra Islam, ucapan *zhihâr* mencegah hubungan suami-isteri dan sekaligus berarti perceraian. Dalam hukum Islam ucapan *zhihâr* juga bermakna pencegahan untuk melakukan hubungan suami-isteri, tetapi tidak memutuskan hubungan perkawinan. Suami dapat kembali menggauli isterinya setelah terlebih dahulu membayar kaffarah *zhihâr*, sebagaimana dijelaskan dalam al-Quran, sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
مَنْ قَبْلَ أَنْ يَتَمَاسَا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوَعُّظُونَ بِهِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

خَيْرٌ

Terjemahnya:

“Orang-orang yang menzhihar isterinya, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan maka wajib atasnya memerdekakan seorang budak sebelum suami-isteri itu bercampur. Demikian yang diajarkan kepadamu dan Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan”. (Q.S. Mujadalah: 3).

Sementara *ila'* ialah sumpah suami untuk tidak menggauli isterinya dalam masa-masa tertentu. Dalam adat Arab pra Islam, ucapan *ila'* sudah dapat dianggap sebagai perceraian. Prinsip *ila'* diadopsi oleh Islam, namun penyelesaiannya dengan norma Islami, yaitu suami diberi waktu untuk berpikir apakah akan kembali kepada isterinya dengan membayar kafarat sumpah atau menceraikannya secara resmi. Dengan demikian, Islam mengakui keberadaan *ila'* tetapi bukan sebagai pemutus tali perceraian. Dalam surat al-Baqarah, Allah menjelaskan sebagai berikut:

لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَاءُوا فَإِنَ اللّهُ
عَفُورٌ رَّحِيمٌ

Terjemahnya:

“Bahwa orang-orang yang meng-ila’ isterinya diberi tempo empat bulan, jika ia kembali Allah mengampuninya dan jika mereka ingin bercerai maka Allah mengetahuinya”. (Q.S. 3/ al-Baqarah: 226)

Bila terdapat perbedaan prinsip antara hukum Islam dan adat, maka pelaksanaan hukum Islam harus menjadi prioritas utama dan adat dapat dilaksanakan bila keadaan memungkinkan. Misalnya perbedaan prinsip kewarisan unilateral menurut adat Arab dengan prinsip kewarisan bilateral menurut al-Qur’an. Misalnya, hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim dari Ibnu Abbas, Nabi bersabda: *“Berikanlah faraid (bagian yang telah ditentukan dalam al-Qur’an) kepada yang berhak menerimanya dan selebihnya berikanlah kepada keluarga laki-laki yang terdekat”*.⁴⁰ Yang dimaksud “laki-laki terdekat” tidak lain dari prinsip kewarisan unilateral cara lama.⁴¹

Hukum Islam menasakhkan atau menyatakan tidak berlaku lagi adat dan lembaga lama, baik dari segi prinsip maupun dari segi pelaksanaan. Dalam hal ini, hukum Islam berlaku secara utuh menggantikan pola-pola lama yang dipraktikkan masyarakat. Misalnya, adat Arab pra-Islam dalam meminum khamar atau berjudi. Adat tersebut dinasakhkan dan dinyatakan tidak berlaku lagi karena perbedaan prinsip dengan hukum Islam. Dengan demikian, terlihat bahwa sikap hukum Islam untuk meresepsi atau menolak adat suatu masyarakat tergantung kepada unsur maslahat dan unsur mafsadat. Artinya, selama adat tersebut bermanfaat dan tidak mendatangkan kerusakan atau

⁴⁰ Al-Imâm al-Nawawî, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, Juz XI, (Kairo: Mathba’ah al-Mishriyah, 1924), h. 53.

⁴¹ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), h. 166.

tidak menyalahi norma umum ajaran agama, maka adat tersebut dapat terus diberlakukan. Adat beginilah yang dapat dijadikan dasar hukum sesuai dengan kaidah "*al-'adatu muhakkamah*" yang berarti adat itu menjadi dasar penetapan hukum.⁴² Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hubungan hukum Islam dan adat dapat dibedakan pada tiga bentuk: Hukum Islam mengadopsi adat secara keseluruhan dan untuk selanjutnya menjadi hukum Islam; hukum Islam mengganti adat dan menyatakan adat tidak berlaku lagi; dan hukum Islam membiarkan adat hidup tanpa usaha menyerapnya ke dalam hukum Islam. Hal ini terjadi dalam bidang muamalah.

D. Teori-Teori Akulturasi Islam dalam Hukum Islam di Indonesia

Pola-pola yang ditempuh oleh Islam dalam merespon adat Arab pada masa proses pembentukan hukum Islam, dapat pula dijadikan petunjuk dalam penyesuaian adat dengan hukum Islam di tempat lain. Meskipun hukum Islam sudah dalam bentuknya yang tetap, namun tidak berarti hukum Islam menolak keluwesan dalam menghadapi adat dan kebiasaan di suatu tempat. Di Indonesia, hubungan hukum Islam dan adat telah melahirkan beberapa teori, diantaranya sebagai berikut:

1. Teori Kredo

Teori kredo atau teori syahadat adalah teori yang mengharuskan pelaksanaan hukum Islam oleh mereka yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat sebagai konsekuensi logis dari pengucapan kredonya. Menurut Imam Syaukani, teori ini dirumuskan dari al-Quran, yaitu surat al-Fâtiḥah: 5; al-Baqarah: 179; Ali 'Imrân: 7, al-Nisâ': 13, 14, 49, 63, 69 dan 105; al-Mâ'idah: 44, 45, 47, 48, 49, dan 50; al-Nûr: 51 dan 52.⁴³ Teori kredo ini sesungguhnya merupakan kelanjutan dari prinsip tauhid dalam filsafat hukum Islam. Prinsip tauhid menghendaki

⁴² Jalâluddîn al-Sayûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1938), h. 63.

⁴³ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 68.

setiap orang yang menyatakan dirinya beriman kepada kemahaesaan Allah, maka ia harus tunduk kepada apa yang diperintahkan Allah. Dalam hal ini, taat kepada perintah Allah dalam al-Quran sebagaimana ayat-ayat yang telah disebutkan di atas dan sekaligus pula taat kepada rasul dan Sunahnya.

Menurut Amir Luthfi, teori kredo ini berlaku di Indonesia ketika negeri ini berada di bawah kekuasaan para Sultan.⁴⁴ Dalam hal ini, biasanya pemberlakuan hukum Islam sangat bergantung pada mazhab yang dianut oleh oleh para Sultan tersebut. Misalnya, mazhab Syi'ah pernah menjadi mazhab resmi kerajaan Peureulak yang didirikan pada 1 Muharram 225 H/806 M, dengan rajanya ketika itu Sayyid al-Aziz Syah.⁴⁵ Eksistensi mazhab Syi'ah tidak bertahan lama di Aceh. Aliran ini pudar sejak runtuhnya kerajaan Peureulak. Akan tetapi, bekas-bekas pemikiran Syi'ah masih tinggal sampai sekarang. Selain mazhab Syi'ah yang berkembang dengan melalui jalur kekuasaan adalah mazhab Syâfi'i, yaitu ketika masa kerajaan Samudera Pasai. Informasi ini diperoleh dari catatan Ibnu Bathuthah ketika singgah di Pasai selama lima belas hari tahun 746/1345.⁴⁶ Sebelumnya berkembang juga mazhab Hanafi, bahkan kendati minoritas pengaruhnya hingga kini cukup kuat. Ini dapat dilihat dari perkawinan anak perawan yang kerap tidak menggunakan wali. Padahal, dalam mazhab Syâfi'i itu tidak diperkenankan.

Terlepas mazhab yang dianut, hukum Islam telah dilaksanakan oleh masyarakat tidak semata-mata di Aceh tetapi juga di tempat lain dengan baik dan menjadi hukum yang hidup (*living law*). Tidak semata-mata dalam bidang hukum

⁴⁴ Lihat Amir Luthfi, *Hukum dan Perubahan Struktur Kekuasaan: Pelaksanaan Hukum Islam dalam Kesultanan Melayu Siak 1901-1942*, (Pekanbaru: SUSQA Press, 1991).

⁴⁵ Menurut A. Hasjmy, Sayyid Abd al-Aziz adalah putra campuran Arab-Peurlak yang dilantik menjadi Raja pertama dengan gelar Sultan Alaydin Sayyid Abd al-Aziz Syah. Konon ia punya silsilah hingga sahabat dan menantu Rasulullah, Ali ibn Abi Thalib r.a. A. Hasjmy, *Adakah Kerajaan Islam Perlak Negara Islam Pertama di Asia Tenggara*, sebagaimana dikutip Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Stusi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002), h. 237.

⁴⁶ Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 306; Daud Rasyid, "Formulasi Syariat Islam di Serambi Mekah", dalam *Republika*, 13 November 1999, h. 6.

perdata (*ahwal al-syakhshiyah*) tetapi juga pidana, bahkan dalam bidang hukum tata negara.⁴⁷ Kendati pada mulanya pelaksanaan hukum Islam mendapat campur tangan kerajaan, tetapi lambat-laun hukum Islam menjadi kesadaran hukum Islam yang bersifat massif. Dengan kata lain, sosialisasi hukum Islam pada waktu itu berjalan sangat hebat.

Dengan demikian, hukum Islam pada masa itu berlaku sesuai dengan teori otoritas hukum Islam yang dijelaskan oleh Gibb. Ia menyatakan bahwa orang Islam yang telah menerima Islam sebagai agamanya berarti ia telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya.⁴⁸ Teori Gibb ini sama dengan apa yang telah diungkapkan oleh Imam Mazhab, seperti al-Syâfi'i dan Abu Hanifah ketika mereka menjelaskan teori mereka tentang politik hukum internasional Islam (*siyâsah dawliyyah*) dan hukum pidana Islam (*al-Fiqh al-Jinâ'i al-Islâmî*). Mereka mengenal teori teritorialitas dan non-teritorialitas. Teori teritorialitas dari Abu Hanifah menyatakan bahwa seorang Muslim terikat untuk melaksanakan hukum Islam sepanjang ia berada di wilayah hukum di mana hukum Islam diberlakukan. Sementara teori non-teritorialitas dari al-Syâfi'i menyatakan bahwa seorang Muslim selamanya terikat untuk melaksanakan hukum Islam di mana hukum Islam diberlakukan sekalipun dalam wilayah di mana hukum Islam tidak diberlakukan.

2. Teori Receptio in Complexu

Menurut teori ini, bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam sebab mereka telah memeluk agama Islam walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan. Teori ini dibangun oleh Lodewijk Willem Christian van den Berg (1854-1927).⁴⁹

⁴⁷ Zaini Ahmad Noeh, "Kepustakaan Jawa sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et. al., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 69-81.

⁴⁸ Lihat H.A.R. Gibb, *The Modern Trends in Islam*, (Illinois: The University of Chicago, 1950).

⁴⁹ Ichtijanto SA, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Eddi Rudiana dkk., *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1994), h. 117.

Menurut Tjun Sumardjan, Lodewijk berada di Indonesia pada tahun 1870-1887 (sekitar 17 tahun). Van den Berg adalah ahli hukum yang menemukan dan memperlihatkan berlakunya hukum Islam di Indonesia. Dialah yang mengusahakan agar hukum perkawinan dan kewarisan Islam dijalankan oleh hakim-hakim Belanda dengan bantuan para penghulu, *qadhi*. Van den Berg berkata, "Bagi rakyat pribumi, yang berlaku bagi mereka adalah hukum agamanya."⁵⁰

Dalam konteks Indonesia, teori ini dibangun berdasarkan atas amaliah umat Islam yang begitu terikat dengan hukum Islam di bidang ibadah dan *al-ahwâl asy-syakhshiyah*. Adapun bidang muamalah, jinayah, dan siyasah, masih banyak diabaikan oleh umat Islam Indonesia.⁵¹

Secara historis, teori ini muncul sebagai rumusan dari keadaan hukum yang ada dan bersumber dan prinsip hukum Islam bahwa bagi orang Islam berlaku hukum Islam. Van den Berg mengkonsepkan Staatsblad 1882 Nomor 152 yang berisi ketentuan bahwa bagi rakyat pribumi atau rakyat jajahan berlaku hukum agamanya yang berada di dalam lingkungan hidupnya. Rumusan hukum Islam diatur melalui pasal 75 dan pasal 78 Staatsblad 1885 No. 2; pasal 75 ayat (3) menentukan, "Oleh hakim Indonesia bendaklah diberlakukan undang-undang agama (*godsdiertige wetten*) dan kebiasaan penduduk Indonesia." Pasal 78 ayat (2) ditentukan bahwa, "Dalam hal terjadi perkara perdata di antara sesama orang Indonesia atau dengan mereka yang dipersamakan, maka mereka tunduk pada putusan hakim agama atau kepala masyarakat mereka menurut undang-undang agama atau ketentuan-ketentuan lama mereka".⁵²

⁵⁰ Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1991), h. 117-118.

⁵¹ Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, h. 120.

⁵² Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006 & legislasi Hukum Islam di Indonesia* (Surabaya: Airlangga University Press, 2006), h. 45-46. Lihat pula Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas LPMM Islam Bandung), h. 134; Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: Bima Aksara, 1985), h. 17-18.

3. Teori Receptie

Teori ini muncul sebagai akibat dan kecurigaan -atau lebih tepatnya- ketakutan pemerintah Belanda terhadap pengaruh yang ditimbulkan dari politisasi Islam yang terbukti cukup merepotkan mereka.⁵³ Bila hukum Islam terus dibiarkan berkembang, maka itu akan sangat berbahaya. Oleh karena itu, pemerintah Belanda mengintrodusir istilah *het indische Adatrecht* atau hukum Adat Indonesia. Gagasan ini disponsori oleh Cornelis van Vollenhoven (1874-1933).⁵⁴ Kemudian dikembangkan oleh seorang penasihat Pemerintah Hindia Belanda tentang soal-soal Islam dan anak negeri jajahan, yaitu Cristian Snouck Hurgronje (1857-1936). Teori ini menyatakan bahwa bagi rakyat pribumi pada dasarnya berlaku hukum adat. Hukum Islam berlaku kalau norma hukum Islam telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat.⁵⁵ Dengan kata lain, hukum yang berlaku bagi orang Islam adalah hukum adat mereka masing-masing. Hukum Islam dapat berlaku apabila telah diresepsi atau diterima oleh hukum Adat. Jadi, hukum adatlah yang menentukan ada tidaknya hukum Islam. Konsep inilah yang kemudian dikenal dengan teori *receptie*.

Teori ini berpangkal dari Snouck yang berkeinginan agar orang-orang pribumi jangan sampai kuat memegang ajaran Islam. Sebab kalau kuat, mereka akan sulit untuk dipengaruhi oleh peradaban Barat. Atas hal itu, Snouck memberi nasihat tiga hal kepada pemerintahannya, yaitu:

Pertama, dalam kegiatan agama dalam artian sebenarnya (agama dalam artian sempit), peminintah Hindia Belanda hendaknya memberikan kebebasan secara jujur dan penuh tanpa syarat bagi orang-orang Islam untuk melaksanakan ajaran agamanya.

⁵³ Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum*, (Jakarta: Intermasa, 1986), h. 23.

⁵⁴ Lihat Cornelis van Vollenhoven, *Penemuan Hukum Adat*, (Jakarta: Djambatan, 1987); Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), h. 16-17.

⁵⁵ Ichtijanto SA, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, h. 122.

Kedua, dalam lapangan kemasyarakatan, pemerintah Hindia Belanda hendaknya menghormati adat-istiadat dan kebiasaan rakyat yang berlaku dengan membuka jalan yang dapat menuntut taraf hidup rakyat jajahan pada suatu kemajuan yang tenang ke arah mendekati pemerintah Hindia Belanda dengan memberikan bantuan kepada mereka yang menempuh jalan ini.

Ketiga, dalam lapangan ketatanegaraan, pemerintah Hindia Belanda hendaknya mencegah tujuan yang dapat membawa atau menghubungkan gerakan Pan-Islamisme yang mempunyai tujuan untuk mencari kekuatan-kekuatan lain dalam hubungan menghadapi pemerintah Hindia Belanda terhadap rakyat bangsa Timur.⁵⁶

Upaya penyebaran teori ini dilakukan dengan cara mengembangkan negara Indonesia menjadi 19 wilayah hukum adat yang antara adat satu dan yang lainnya berbeda-beda. Dalam pasal 134 IS, disebutkan bahwa “Bagi orang-orang pribumi, kalau hukum mereka menghendaki, diberlakukan hukum Islam selama hukum itu telah diterima oleh masyarakat hukum adat”. Pasal ini sering disebut pasal *receptie*.

Wujud nyata berlakunya teori *receptie* adalah mulai diterapkan pada Pasal 134 ayat (2) Indische Staatsregeling (IS) 1925 yang sama bunyinya dengan artikel Pasal R.R. 1855 dan R.R. 1907 dan R.R. 1919, yang berbunyi: “*Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila keadaan tersebut telah diterima oleh hukum Adat mereka dan sejauh tidak ditentukan lain oleh ordonansi*”.⁵⁷ Dalam teori *receptie*, yang ada adalah hukum Adat, sementara hukum Islam dianggap tidak ada. Hukum Islam dianggap eksis, berarti, dan bermanfaat bagi kepentingan

⁵⁶Ichtijanto SA, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, h. 47-48; Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 125.

⁵⁷Munawir Sjadzali, “Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia”, dalam Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1991), h. 43-44.

pemeluknya, apabila hukum Islam tersebut telah diresepsi oleh hukum Adat.

Menindaklanjuti Pasal 134 ayat (2) IS tersebut, pada tahun 1929 Pasal 134 ayat (2) diubah menjadi: “*Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum Adat mereka menghendakinya*”. Dalam Stbl. 1937 No. 116 dinyatakan bahwa: “*Pengadilan Agama di Jawa dan Madura hanya berwenang memeriksa perkara perkawinan saja, sedangkan perkara waris yang selama berabad-abad menjadi kewenangannya diserahkan kepada Pengadilan Negeri*”. Dari kutipan Pasal 134 di atas atau terkadang disebut sebagai pasal *receptie* tampak ada upaya sistematis Pemerintah Hindia Belanda untuk mempersempit ruang lingkup berlakunya hukum Islam pada aspek hukum perkawinan dan hukum kewarisan saja. Bahkan, untuk hukum kewarisan berusaha “dihabisi” dengan menyerahkan permasalahan sengketa waris kepada *Landraad*, sebagaimana yang berlaku di Jawa dan Madura.⁵⁸ Kondisi yang sama kemudian terjadi pula pada Kerapatan Qadi dan Kerapatan Qadi Besar untuk wilayah Kalimantan Selatan.⁵⁹

Sementara menurut temuan Afdol dan Ichtijanto, ada tiga upaya real yang dilakukan oleh pemerintah Belanda untuk menghambat pelaksanaan hukum Islam, yaitu: *Pertama*, sama sekali tidak memasukkan masalah *hudud* dan *qishas* dalam bidang hukum pidana. Hukum pidana diberlakukan dan diambil langsung dari *Wetboek van Strafrecht* dan *Nederland* yang diberlakukan sejak Januari 1919 (*Staatsblad* 1915 No. 732).

Kedua, dalam bidang tata negara, ajaran Islam mengenai hal tersebut dihancurkan sama sekali. Pengkajian ayat-ayat suci

⁵⁸ Pembatasan dan bahkan pengampustasian wewenang Peradilan Agama di Jawa dan Madura menurut Ahmad Rofiq memiliki nuansa politik, yaitu dalam rangka untuk menekan kekuatan-kekuatan Islam politik. Karena di kedua wilayah inilah letak kekuatan Islam politik yang berbahaya. Bila kedua wilayah ini sudah dijinakkan, maka untuk wilayah luar Jawa dan Madura akan lebih mudah. Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 67.

⁵⁹ Ichtijanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Jakarta: Ind-Hill Co., 1990), h. 35.

al-Quran yang memberikan pelajaran agama dan penguraian hadis dalam bidang politik tentang kenegaraan atau ketatanegaraan dilarang.

Ketiga, mempersempit berlakunya hukum muamalah yang menyangkut hukum perkawinan dan hukum kewarisan. Khusus untuk kewarisan Islam diusahakan untuk tidak berlaku. Sehubungan dengan hal itu, diambil langkah-langkah:

- a. Menanggalkan wewenang Peradilan Agama di Jawa dan Madura, serta Kalimantan Selatan untuk mengadili waris;
- b. Memberi wewenang memeriksa perkara waris kepada Landraad; dan
- c. Melarang penyelesaian dengan hukum Islam jika di tempat adanya perkara tidak diketahui isi Hukum Adat.⁶⁰

Menurut Alfian, teori *receptie* berpijak pada asumsi dan pemikiran bahwa kalau orang-orang pribumi mempunyai kebudayaan yang sama atau dekat dengan kebudayaan Eropa, penjajahan atas Indonesia akan berjalan dengan baik dan tidak akan timbul hambatan dan goncangan terhadap kekuasaan pemerintah Hindia Belanda. Oleh karena itu, pemerintah Belanda mendekati golongan-golongan yang akan menghidupkan hukum Adat, memberikan dorongan kepada mereka untuk mendekatkan golongan hukum Adat kepada Pemerintahan Belanda.⁶¹

Sejak diberlakukannya kebijakan-kebijakan di atas, eksistensi hukum Islam secara formal, benar-benar mengalami kondisi yang amat memprihatinkan. Akan tetapi, itu bukan berarti bahwa kegiatan intelektual pengembangan pemikiran hukum Islam mengalami kemandekan. Memasuki abad ke- 19 M, muncul Syaikh Nawawi al-Bantani (1813-1879) yang tergolong ulama yang sangat produktif menulis dalam berbagai bidang ilmu seperti fikih, tafsir, sejarah, tauhid, akhlaq, hadis,

⁶⁰ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 47-48; Ichtijanto SA, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, h. 125.

⁶¹ Alfian (ed), *Segi-segi Budaya Masyarakat Aceh*, (Jakarta: LP3ES), h. 207-209.

dan bahasa Arab. Karya fikihnya yang paling terkenal adalah *'Uqûd al-Lujain* yang merupakan bacaan wajib bagi santri putri di berbagai pesantren.⁶²

Imam al-Nawawi juga menulis komentar-komentarnya terhadap kitab *Fatḥh al-Qarîb* karya Ibn Qâsim al-Ghâzî, dan juga komentar *Qurrah al-Ayn* karya Zayn al-Din al-Malibari dalam kitab *Nihâyah al-Zayn*. Dia juga menulis dua kitab jenis perukunan: *Sulâm al-Munâjât* yang merupakan komentar atas *Safinah al-Shalâh* oleh 'Abdullâh ibn 'Umar al-Hadharami, dan *Kâsyifah al-Sajâ* atas *Safinah al-Najâh* karya Salim ibn Abdullâh ibn Samir, seorang ulama Arab yang tinggal di Jakarta sekitar tahun 1850.

Selain al-Nawawi adalah 'Abd al-Hâmid Hâkim, seorang ulama Minangkabau yang kitab-kitabnya sangat populer di Indonesia, Malaysia dan Thailand Selatan. Karyanya dalam bidang fikih atau hukum Islam adalah *al-Mu'în al-Mubîn* yang dicetak dalam empat jilid. Sedangkan dalam bidang ushul fiqh adalah *Mabâdi' Awwaliyyah*, *al-Sullâm* dan *al-Bayân*. Pada akhir abad ke-19 M dan awal abad ke-20 M juga dapat disebutkan tokoh Kiyai Mahfudz Abdullah dari Termas (w. 1919 M). Dia menulis sebuah *Syarh al-Muqaddimât al-Hadhramiyyah*. Akhirnya juga harus disebutkan dua ulama Indonesia yang telah menulis teks-teks modern sederhana tentang fikih yang digunakan di madrasah, yaitu 'Abd al-Rahmân al-Sagaf, seorang keturunan Arab yang tinggal di Surabaya dan menulis empat jilid kecil kitab berjudul *al-Durûs al-Fiqhiyyah*. Tokoh lain adalah Mahmud Yunus yang menulis beberapa jilid *Fiqh al-*

⁶² Review kitab *'Uqûd al-Lujain*, lihat Naqiyah Mukhtar, *Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Pandangan Kitab Kuning: Studi terhadap Kitab Syarah 'Uqûd al-Lujaini Bayân Huqûq al-Zawjain karya Muhammad Umar Nawawi al-Bantani*, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* No. 4 V11/1997, h. 26-34. Kitab-kitab yang ditulis Nawawi sebagian besar berbahasa Arab dan juga merupakan ulasan dan *syarh* atau karya-karya fikih sebelumnya. Kenyataan inilah yang mengantarkan Martin berkesimpulan bahwa Nawawi adalah seorang pensyarah terkemuka di antara pensyarah yang lain. Hal ini juga merupakan bukti keterikatan Nawawi pada karya-karya fikih sebelumnya yang sekaligus memperkuat ciri pokok zaman kemunduran hukum Islam. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 128.

Wādhih dengan sistematika penulisan yang agak berbeda dengan fiqh tradisional yang mencerminkan perbedaan pandangan pendidikan.

Selain Mahmud Yunus, tokoh lain yang patut dicermati adalah Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, yang pada tahun 1940 pernah mengungkapkan ide tentang pentingnya hukum Islam yang diterapkan di Indonesia disusun berdasarkan kepribadian Indonesia atau berwawasan keindonesiaan atau lebih tepatnya hukum Islam yang bersumber pada pranata sosial kehidupan masyarakat Indonesia.⁶³ Di sini, tampak sudah muncul perbedaan metodologis dalam memahami eksistensi hukum Islam di Indonesia antara Hasbi dan para ahli hukum Islam sebelumnya.

4. Teori Receptie Exit

Bapak teori ini adalah Hazairin, seorang Guru Besar Hukum Universitas Indonesia, yang menentang teori yang dikemukakan oleh Snouck. Ia menyebut teori *receptie* sebagai teori iblis karena bertentangan dengan al-Quran dan al-Sunnah. Ia menyatakan bahwa teori resepsi telah patah, tidak berlaku lagi, dan keluar dari tata negara Indonesia sejak tahun 1945 dengan merdekanya Indonesia dan berlakunya UUD 1945 sebagai dasar negara; hukum agama yang masuk dan menjadi hukum Indonesia bukan hanya Islam saja, melainkan hukum agama lain pun berlaku bagi pemeluknya. Hukum agama di bidang hukum perdata dan pidana diserap menjadi hukum nasional Indonesia. Pendapat Hazairin ini kemudian dikenal sebagai teori *receptie exit*.⁶⁴

⁶³ Wacana tentang keindonesiaan merupakan satu tema besar yang memengaruhi pemikiran hukum dan politik di Indonesia. Ini barangkali juga dikaitkan dengan peneguhan identitas kebangsaan yang sangat dibutuhkan pada menjelang dan awal-awal kemerdekaan. Wacana tentang keindonesiaan pada kenyataannya tidak pernah mati dan terus dibicarakan hingga saat ini, bahkan tampaknya sangat dibutuhkan, termasuk dalam wacana pembentukan hukum Islam khususnya dan hukum nasional pada umumnya di Indonesia. Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi: Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), h. 155-159.

⁶⁴ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 50; Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, h. 136.

Berdasarkan teori Hazairin ini, Dedi Supriyadi menyimpulkan tiga hal: *Pertama*, teori *recepte* telah patah, dan tidak berlaku dan keluar dari tata negara Indonesia sejak tahun 1945 dengan kemerdekaan bangsa Indonesia dan mulai berlakunya UUD 1945 dan dasar Negara Indonesia. Demikian pula, keadaan ini setelah adanya Dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1959 untuk kembali pada UUD 1945.

Kedua, sesuai dengan pasal 29 ayat (1) UUD 1945, negara Republik Indonesia berkewajiban membentuk hukum nasional Indonesia yang bahannya adalah hukum agama.

Ketiga, hukum agama yang masuk dan menjadi hukum nasional Indonesia itu bukan hanya hukum Islam, melainkan juga hukum agama lain untuk pemeluk agama lain tersebut. Hukum agama di bidang hukum perdata dan hukum pidana diserap menjadi hukum nasional Indonesia. Itulah hukum baru Indonesia dengan dasar Pancasila.⁶⁵

5. Receptio A Contrario

Teori *receptio a contrario* adalah teori yang dikemukakan oleh Sayuthi Thalib sebagai pengembangan atas teori gurunya, Hazairin yaitu teori *receptie exit*. Menurut Sayuthi Thalib, bagi umat Islam yang berlaku adalah hukum Islam. Hukum adat baru dinyatakan berlaku bila tidak bertentangan dengan agama Islam atau hukum Islam. Pendapat ini kemudian disebut teori *receptio a contrario*.⁶⁶

Kerangka pikir teori tersebut merupakan kebalikan dari teori *receptie*. Perbedaan teori *receptie exit* dengan teori *receptie a contrario* terletak pada pangkal tolak pemikirannya. Teori *receptie exit* buatan Hazairin bertolak dari kenyataan bahwa sejak kemerdekaan bangsa, berdirinya RI, dasar negara Pancasila, UUD 45 dalam Pembukaan dan Bab XI dan pemahaman

⁶⁵ Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 316.

⁶⁶ Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: Bima Aksara, 1985), h. 45-49.

terhadap pasal II Aturan Peralihan ialah dengan mendahulukan dasar dan jiwa kemerdekaan dan tidak menerima pemahaman aturan peralihan secara formal belaka. Adapun landasan teori *receptie a contrario* bertolak pada kenyataan bahwa negara RI yang merdeka, sesuai dengan cita-cita batin, cita-cita moral, dan kesadaran hukum kemerdekaan, berarti ada keleluasaan untuk mengamalkan ajaran agama dan hukum agama.⁶⁷

Bukti berlakunya teori ini dinyatakan oleh Sajuti Thalib dalam bukunya *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat* terutama Bab Kesembilan yang menjelaskan bahwa hukum perkawinan Islam berlaku penuh dan hukum kewarisan Islam berlaku, tetapi dengan beberapa penyimpangan. Sementara pada Bab Kesepuluh menjelaskan hasil penelitian pelaksanaan hukum perkawinan dan kewarisan yang tiba pada kesimpulan: (1) bagi orang Islam berlaku hukum Islam, (2) hal tersebut sesuai dengan keyakinan dan cita-cita batin dan moralnya, dan (3) hukum Adat berlaku bagi orang Islam kalau tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam.⁶⁸

Bahkan, entah disadari atau tidak, keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum di Indonesia dan dalam pengaturan kehidupan ketatanegaraan telah dilakukan oleh umat Islam, baik secara formal maupun informal sebagai bentuk pengejawantahan kesadaran keberagaman. Kondisi inilah yang kemudian memunculkan satu teori lagi yang menurut Imam Syaukani bersifat penegasan bahwa hukum Islam tidak mungkin kendati banyak orang yang berusaha mengaburkannya hilang dari sanubari umat Islam. Hukum Islam sudah *built in* dalam jiwa dan sistem pengaturan hukum dan ketatanegaraan di Indonesia. Inilah yang disebut sebagai teori eksistensi (*existence theory*).⁶⁹

⁶⁷ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 52.

⁶⁸ Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario*, h. 64-79. Lihat juga Sajuti Thalib, *Politik Hukum Baru: Mengenai Kedudukan dan Peranan Hukum Adat dan Hukum Islam dalam Pembinaan Hukum Nasional*, (Jakarta: Bina Cipta, 1987).

⁶⁹ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, h. 85-86.

6. Teori Eksistensi

Teori ini dikemukakan oleh Ichtijanto SA. Ia menjelaskan bahwa teori eksistensi dalam kaitannya dengan hukum Islam adalah teori yang menerangkan tentang adanya hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia. Teori ini mengungkapkan pula bentuk eksistensi hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia itu ialah: (1) Ada, dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia; (2) Ada, dalam arti adanya dengan kemandiriannya yang diakui adanya dan kekuatan wibawanya oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional; (3) Ada, dalam hukum nasional dalam arti norma hukum Islam (agama) berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia; (4) Ada, dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia. Selanjutnya ditegaskan bahwa hukum Islam ada dalam hukum nasional dan mempunyai wibawa hukum sebagai hukum nasional. Adanya hukum Islam dalam hukum nasional dibuktikan dengan adanya peraturan perundang-undangan baik yang berbentuk hukum tertulis maupun hukum tidak tertulis, serta praktik ketatanegaraan dan sosial keagamaan bangsa Indonesia.

7. Teori Interdependensi

Teori ini sebenarnya tidak secara langsung berkaitan dengan pembahasan mengenai teori-teori relasi hukum adat dan hukum Islam di Indonesia, tetapi antara hukum Islam dan hukum Barat, itu pun secara umum. Teori ini merupakan rekonstruksi Imam Syaukani yang terinspirasi tulisan A. Qodri Azizy dalam bukunya *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Imam Syaukani berpendapat bahwa setiap sistem hukum tidak bisa berdiri sendiri, tidak terkecuali hukum Islam. Ia sebelum dalam bentuknya yang mutakhir pasti berinteraksi dengan sistem-sistem sosial yang lain. Interaksi ini berjalan ratusan tahun atau bahkan ribuan tahun, dan selama itu pula kesemuanya saling pengaruh mempengaruhi. Terjadi proses saling mengisi satu sama lain, saling konvergensi dan akhirnya

pada suatu titik tertentu, ada sebagian yang dapat dikenali wujud aslinya, tetapi sebagian sudah sulit dilacak wujud asalnya.⁷⁰

Fenomena di atas wajar terjadi. Dalam hal ini, Qodry Azizy mencontohkan terjadinya timbal-balik pengaruh antara hukum Islam dan hukum Barat, seperti dalam kasus hukum dagang. Mengutip de Santillana terungkap: *'Among our positive acquisitions from Arab law, there are legal institutions such as limited partnership (qiradh), and certain technicalities of commercial law. But even omitting these, there is no doubt that the high ethnical standards of certain parts of Arab law acted favourably on development of our modern concepts, and therein lies its enduring merit.'*⁷¹

Contoh lain dikemukakan oleh Mahmassani tentang wesel dan cek (*cheque*). *Cheque* ini memang masuk dalam daftar istilah yang berasal dari bahasa Arab yang ditulis oleh Montgomery Watt, yaitu berasal dari kata *shakk*, yang berarti persetujuan tertulis (*written agreement*).⁷² Kondisi sebaliknya juga terjadi terhadap hukum Islam. Banyak negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam memodifikasi konsep hukum Islam dan memberlakukan sistem "gado-gado" melalui sebuah proses yang cukup rumit. Proses meminjam Azizy eklektisisme juga terjadi antara hukum Islam dan hukum Adat. Adanya peraturan tentang harta gono-gini adalah salah satu buktinya. Berangkat dari analisis ini, Imam Syaukani melihat bahwa pada masa kini hubungan antara hukum Adat, hukum Islam, dan hukum Barat bukan dalam suasana konflik, tetapi mengarah pada proses saling koreksi dan mengisi serta melengkapi.⁷³

⁷⁰ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, h. 87.

⁷¹ A. Qodry Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 100; De Santilana, *The Legacy of Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1931), h. 310; Lihat pula uraian pengaruh hukum Islam terhadap hukum dagang dalam C.G. Weeramantry, *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*, (London: Macmillan Press, 1988), h. 110-111.

⁷² Subhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1997), h. 85-92.

⁷³ Bagi sebagian orang Islam yang menganggap bahwa hukum Islam merupakan sistem hukum yang lengkap (*kaffah*) barangkali istilah saling mengisi dan melengkapi terasa kurang mengena, bahkan dianggap melecehkan. Pandangan ini bisa dibenarkan kendati tidak mesti bisa juga diterima, karena walaupun oleh Weber hukum Tuhan dianggap sebagai hukum yang paling kreatif tetapi menurutnya tetap masih terikat oleh situasi sosial di mana kesadaran hukum itu dibangun. Satjipto Rahardjo, *Beberapa Pemikiran tentang Ancangan Antardisiplin dalam Penibinaan Hukum Nasional*, (Bandung: Sinar Baru, 1985), h. 51.

Dengan kata lain, ketiga sistem hukum itu saling bergantung (interdependensi) satu sama lain.⁷⁴

8. Teori Sinkretisme

Teori sinkretisme dikemukakan oleh Hooker setelah sebelumnya melakukan penelitian di beberapa daerah di Indonesia. Menurut Hooker, kenyataan membuktikan bahwa tidak ada satu pun sistem hukum, baik hukum adat maupun hukum Islam yang saling menyingkahi. Keduanya berlaku dan mempunyai daya ikat sederajat, yang pada akhirnya membentuk suatu pola khas dalam kesadaran hukum masyarakat. Namun, kesamaan derajat berlakunya dua sistem hukum ini tidak selamanya berjalan dalam alur yang searah. Pada saat tertentu, dimungkinkan terjadinya konflik (*opposition*) seperti digambarkan dalam konflik hukum Adat dengan hukum Islam di Minangkabau atau konflik antara santri dan abangan di Jawa.⁷⁵

Dengan demikian, menurut Hooker, daya berlakunya suatu sistem hukum baik hukum Adat maupun hukum Islam, tidak disebabkan oleh meresepsinya sistem hukum tersebut pada sistem hukum yang lain, tetapi hendaknya disebabkan oleh adanya kesadaran hukum masyarakat yang sungguh-sungguh menghendaki bahwa sistem hukum itulah yang berlaku (*sociale en rechtswerkelijkheid*). Dengan anggapan ini, akan tampak bahwa antara sistem hukum Adat dengan sistem hukum Islam mempunyai daya berlaku sejajar dalam suatu masyarakat tertentu.⁷⁶ Daya berlaku sejajar tersebut tidak muncul begitu

⁷⁴ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, h. 88.

⁷⁵ MB Hooker, *Adat Law in Modern Indonesia*, (Oxford: Oxford University Press, 1978), h. 35; MB Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neocolonial Laws*, (Oxford: Oxford University Press, 1975), h. 25.

⁷⁶ Kesejajaran daya berlakunya hukum adat dengan hukum Islam terlihat dalam sistem pewarisan di masyarakat Minangkabau. Untuk bagian harta pusaka berlaku hukum adat. Sedangkan untuk harta sepencaharian (harta suarang atau harta sekutu), yaitu harta kekayaan yang diperoleh dari hasil usaha baik suami maupun isteri dalam masa perkawinan (*huwelijksgemeenschap*), berlaku hukum Islam, yaitu pembagian warisan bahwa laki-laki mendapat dua bagian perempuan. Ter Haar, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983), h. 233; Human Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung: Alumni, 1983), h. 48-52.

saja, tetapi melalui sebuah proses yang amat panjang. Kondisi ini bisa terjadi karena sifat akomodatif Islam terhadap budaya lokal (Jawa).⁷⁷ Sifat akomodatif Islam itu mengakibatkan terjadinya hubungan erat antara nilai-nilai Islam dengan hukum Adat dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Eratnya hubungan tersebut menghasilkan suatu sikap rukun, saling memberi dan menerima dalam bentuk tatanan baru, yaitu sinkretisme.⁷⁸

9. Teori Recoin (Receptio Contextual Interpretario)

Teori *recoin* adalah teori yang dikemukakan oleh Dr. Afdol, seorang pakar hukum dari Universitas Airlangga, Surabaya. Menurutny, teori ini diperlukan untuk melanjutkan teori-teori di atas (*Teori Receptio n Complexu*, *Teori Receptie*, *Teori Receptie Exit*, dan *Teori Receptie a Contrario*). Inti teori ini adalah penafsiran kontekstual terhadap tekstual ayat al-Quran. Menurut Afdol, teori ini didasarkan pada hasil penelitiannya tentang waris Islam, misalnya pembagian waris antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki mendapat dua kali bagian anak perempuan. Dengan kata lain, bagian anak perempuan setengah bagian anak laki-laki.

Dengan dasar pemikiran bahwa hukum yang diciptakan Tuhan bagi manusia pasti adil, tidak mungkin Tuhan menurunkan aturan hukum yang tidak adil, demikian juga persoalan waris laki-laki dan perempuan tersebut. Dengan menggunakan interpretasi secara tekstual, ayat tersebut secara rasional dapat dinilai tidak adil. Berbeda halnya jika ayat tersebut ditafsirkan secara kontekstual. Pada kasus-kasus tertentu, ayat tersebut dapat diberi interpretasi bahwa bagian warisan anak perempuan adalah minimal setengah bagian anak

⁷⁷ Tentang sifat akomodatif Islam, selengkapnya baca Mifedwil Jandra, *Islam Akomodatif: Telaah Pergumulan Agama dengan Budaya dan Peranannya dalam Mengatasi Konflik Sosial Budaya di Indonesia*, Pidato Pengukuhan sebagai Ahli Peneliti Utama Bidang Agama pada Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Dep. Agama, (Jakarta: Departemen Agama, 2001).

⁷⁸ M. Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), h. 62.

laki-laki. Interpretasi secara kontekstual ini oleh Afdol dinamakan teori *Recoin*.⁷⁹

Teori ini pada dasarnya berbeda istilah meskipun substansinya sama dengan para pemikir, seperti Hasbi Ash-Shiddieqi dengan fikih ala Indonesia, Pribumisasi ala Gusdur, Reaktualisasi-Munawir Sadjali, atau aliran hermeneutik-Fazlur Rahman.

Namun demikian, sejumlah teori-teori di atas menunjukkan, *pertama*, eksistensi hukum Islam sangat kuat di Indonesia. *Kedua*, adanya dinamika hukum Islam dalam pergumulan sosial budaya dan politik. Dan *ketiga*, adanya usaha serius tokoh Islam melakukan reformasi bagi pengembangan dan pembaruan hukum Islam di Indonesia. *Keempat*, terjadi dialog antara adat lokal dan hukum Islam.

⁷⁹ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 53-54 .

Bab 3

Ritus-Ritus Kelahiran dalam Tradisi Muslim Gorontalo

Manusia diciptakan Allah dari saripati tanah, kemudian tanah tersebut dijadikan air mani (sperma) yang ada seorang laki-laki setelah terjadi persemaian antara sperma (dari seorang laki-laki) dengan indung telur (dari seorang perempuan). Selanjutnya terjadi pembuahan di dalam rahim seorang perempuan, kemudian menjadi janin yang tumbuh berkembang di dalamnya hingga akhirnya menjadi manusia sempurna. Dalam hal ini, Allah berfirman:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَدْنَيْنَاهُ خَلْقًا ۗ آخَرَ ۖ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾

Terjemahnya:

“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah (12); Kemudian Kami jadikan

saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim) (13); Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha Suci lah Allah, Pencipta Yang Paling Baik (14).

Proses terjadinya manusia merupakan peristiwa yang menakjubkan, sebagai tanda keagungan Sang Pencipta. Bermula dari ujud (benda) yang tak bernilai (sperma) lalu secara bertahap berubah menjadi janin (embrio), kemudian tumbuh menjadi segumpal darah hingga menjadi segenggam daging, selanjutnya tumbuh menjadi tulang belulang yang terbungkus oleh daging, hingga akhirnya sempurna dan lengkap dengan anggota badan yang tersusun rapi dan rumit, bahkan lengkap dengan akal pikiran, akal budi dan perasaan. Semua proses tersebut terjadi dengan kuasa Allah swt tanpa kita minta atau kita pesankan sebelumnya. Sebagai ungkapan atas peristiwa yang menakjubkan itu, ketiga ayat tersebut diakhiri dengan kalimat yang mengagungkan Allah swt: *fatabarakallahu ahsanul khaliqin* (maka Maha Agung lagi Maha Luhur Allah, sebaik-baik pencipta dan penentu).

Mengenai terjadinya janin hingga menjadi manusia yang sempurna. Rasulullah saw. menyatakan proses yang terjadi pada kandungan dalam Rahim, juga ditentukan kepastian (takdir) hidupnya, baik yang berkaitan dengan rezeki, masa hidup (ajal) hingga perilakunya di dunia. Semuanya telah ditetapkan di dalam Rahim sebelum manusia dilahirkan: *"Dari ayah Abdurrahman, yaitu Abdullah bin Mas'ud ra, dia berkata: Rasulullah saw. sebagai manusia yang benar dan dibenarkan bersabda: Sungguh seorang dari kalian dihimpun air maninya (peciptaannya) di dalam perut ibunya selama 40 hari sebagai sperma, lalu 40 hari kemudian berujud segumpal darh, lalu berujud sekerat daging selama 40 hari, kemudian malaikat (petugas ruh)*

diutus, maka ditiupkan ruh padanya (setelah usia kandungan 120 hari), dan malaikat itu diperintahkan untuk mencatat 4 ketentuan: ditentukan rezekinya, ajalnya (masa hidupnya), perilaku-perilakunya dan sebagai orang yang celaka atau orang yang beruntung. Demi Allah, yang tiada tuhan selain Dia, sungguh seorang dari kalian akan selalu berbuat penduduk surga, hingga seukur sehasta antara ia dan surga, lalu ia didahului ketentuan (yang tertulis ketika ia berada dalam perut ibu), maka ia berbuat perbuatan penduduk neraka, maka masuklah ia ke dalam neraka. Dan sungguh seorang dari kalian selalu berbuat penduduk neraka, hingga antara ia dan neraka seukur hasta, lalu ia (menjelang kematian) didahului ketentuan takdir, maka ia berbuat perbuatan penduduk surga, maka masuklah ia ke dalam surga”.

Ada tiga fase manusia yang paling penting dan genting yaitu saat dilahirkan, saat diwafatkan dan saat dibangkitkan kembali dari alam kubur. Ketiga fase ini disebutkan dalam surat Maryam ayat 15 dan 33:

وَسَلَّمَ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴿١٥﴾

Terjemahnya:

“Kesejahteraan atas dirinya (Yahya as.) pada hari ia dilahirkan, dan pada hari ia meninggal dan pada hari ia dibangkitkan hidup kembali”.

وَأَسَلَّمَ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾

Terjemahnya:

“Dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku (Isa as.), pada hari aku dilahirkan, pada hari aku meninggal dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali”.

Oleh karena itu, seyogyanya kita senantiasa memohon kepada Allah agar diselamatkan dari lirikan dan sentuhan setan pada hari kelahiran, pada hari kematian supaya selamat dari tercabut iman dan himpitan kubur, dan pada hari kebangkitan

supaya selamat dari siksa dan murka Allah. Dalam memperoleh keselamatan atas fase-fase tersebut, lahir sejumlah tradisi lokal yang bercorak keislaman. Dalam fase kelahiran, pada suku Gorontalo terdapat beberapa tradisi yang hingga kini dilakukan dan dilestarikan. Diantaranya tradisi-tradisi tersebut adalah sebagai berikut:

A. Ritus *Molondalo*

Tradisi *molondalo* merupakan pra acara adat dalam rangkaian peristiwa adat kelahiran & keremajaan.¹ Sebab sebelum pelaksanaan *molondalo*, dilakukan upacara/adat *molone'o* dan *modu'oto*. *Molone'o* adalah mengetahui keadaan perut sang ibu yang hamil tentang usia bayinya, yang dihitung dari berhentinya haid (*tiloyonga*) sampai pada satu bulan. Caranya adalah dengan mengurut perut sang ibu dengan jari tengah pada kedua tangan terbuka. Peristiwa ini ditandai dengan pelaksanaan doa selamat (*mongadi salawati*) pada hari Jum'at. Sedangkan *modu'oto* adalah mengetahui umur jabang bayi, yang dihitung dari saat *molone'o*, yaitu berusia tiga bulan. Caranya adalah dengan mengurut perut sang ibu dengan tapak tangan pada sisi-sisi perut. Peristiwa ini ditandai dengan pelaksanaan doa selamat (*mongadi salawati*) pada hari Jum'at pagi sebelum embun menguap, dengan pertimbangan pada saat itu perut sang ibu masih lembut untuk diurut, agar jabang bayi tetap pada posisi yang sebenarnya. Tempat pelaksanaannya di ruang tengah (*duledehu*), dan ibu yang hamil diurut perutnya di atas tikar putih bersih. Pada pra-acara ini, suami istri belum diharuskan memakai busana adat, melainkan hanya dengan berpakaian muslim, atau kebaya dan batik *ota'u*.

Acara atau upacara *molondalo* dilaksanakan oleh kerabat pihak suami dengan melibatkan *hulango* (bidan kampung), *imamu/hatibi* (tokoh agama), dua orang anak dan dua orang Ibu

¹ Farha Daulima, *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo*, (Gorontalo: Forum Suara Perempuan, 2006), h. 14-16.

yang sedang hamil muda.² Itu berarti, bagi suku Gorontalo, tradisi *molondalo* dimaknai sebagai bentuk pernyataan verbal dan non verbal keluarga pihak suami bahwa kehamilan pertama adalah harapan utama bagi kelanjutan keturunan dari perkawinan yang sah tanpa membedakan bayi lelaki dan perempuan. *Molondalo* berfungsi sebagai bentuk maklumat kepada pihak keluarga kedua belah pihak, bahwa sang istri benar-benar suci (baca: perawan) dan sekaligus menjadi motivasi dan nasihat bagi gadis-gadis lainnya untuk menjaga diri dan kehormatannya. Kecuali itu, acara atau upacara *molondalo* merupakan manifestasi rasa syukur atas nikmat Tuhan kepada sepasang suami istri. Karena itu, dalam upacara *molondhalo* dilakukan *ngadi salawati* (doa selamat), sebagai bentuk harapan agar ibu yang melahirkan memperoleh kemudahan sedangkan sang bayi lahir dengan sehat dan selamat. Dengan doa tersebut, sepasang suami istri merasa lebih siap secara fisik dan mental menyambut sang bayi.³

Sebelum upacara adat *molonthalo* dilaksanakan, dipersiapkan terlebih dahulu duabelas atribut adat atau benda budaya, yaitu:

Pertama, hulante, yaitu seperangkat bahan terdiri dari beras 2 cupak atau 3 liter. Di atas beras tersebut diletakkan 7 buah pala, 7 buah cengkih, 7 buah telur, 7 buah *limututu* (jeruk purut), dan 7 buah mata uang yang bernilai Rp. 100.- Dahulu mata uang terdiri dari ringgit, rupian, suku, tali, ketip, kelip dan rimis.

Kedua, seperangkat bahan pembakaran dupa di atas baki terdiri dari 1 buah *polutube* (tempat bara api), 1 buah baskom tempat *tetabu* (dupa), dan segelas air masak yang tertutup.

²Tidak semua *hulango* dapat menjadi pelaksana, kecuali yang memenuhi persyaratan, seperti Islam, mengetahui seluk beluk umur kandungan, mengetahui urutan acara atau upacara adat *molondalo*, mengetahui lafal-lafal yang telah diturunkan oleh leluhur dalam pelaksanaan acara tersebut dan diakui oleh kelompok masyarakat sebagai seorang *hulango* (bidan kampung). *Imam* atau *hatibi* adalah orang ditokohkan sebagai pelaksana keagamaan yang mampu dan mahir melafalkan doa salawat (*mo'odelo*). Sementara dua orang anak yang dimaksud adalah seorang anak lelaki dan perempuan yang berusia 7 s/ d 9 tahun, yang masih memiliki kedua orang tua. *Ibid pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t. th.), h. 3.

³*Medi Botutihe dan Farha Daulima, Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan*, h. 1-2.

Ketiga, seperangkat batu gosok (*botu pongi'ila*) yaitu batu gosok untuk mengikis kunyit sepenggal dicampur sedikit kapur, dan air dingin yang disebut "*alawahu tilihi*".

Keempat, seperangkat "*tambaluda*" atau "*hukede*" dan *pomama* (tempat pinang).

Kelima, 7 (tujuh) buah *toyopo* (tempat makanan yang terbuat dari daun kelapa muda (janur) yang berisi nasi kuning, telur rebus, ayam goreng dan kue-kue seperti *wapili*, *kolombengi*, *apangi* dan lain-lain ditambah pisang masak terdiri dari pisang raja atau pisang gapi (*lutu tahumelito* atau *lutu lo hulonti'o*).

Keenam, seperangkat makanan di atas baki terdiri dari sepiring *bilinti* (sejenis nasi goreng yang dicampur dengan hati ayam), sepiring ayam goreng yang masih utuh dan diperutnya dimasukkan sebuah telur rebus, dua buah baskom tempat cuci tangan, dan dua buah gelas berisi air masak, dan dua buah sendok makan.

Ketujuh, sebuah janur berkepang tiga (janur *tula-tulapidu*), seukuran perut sang ibu yang hamil.

Kedelapan, *bulowe malo ng'oalo* (upik pinang terbuka).

Kesembilan, sebuah tempurung tidak bermata (*bu'awu huli*).

Kesepuluh, seperangkat tikar putih (*amongo peya-peya* atau *ti'ohu*).

Kesebelas, *pale yilulo (tilonda'o)*, yaitu beras yang diwarnai dengan warna merah, kuning, hijau, hitam dan putih.

Keduabelas, sebilah keris, memakai sarung keris.⁴

Sejumlah atribut adat/benda budaya yang disiapkan dalam pelaksanaan adat *molondalo* bukan "benda mati" yang kosong dari makna dan pesan. Ia merupakan simbol yang menyisyaratkan makna tertentu. Beras 3 liter atau 2 cupak yang terdapat dalam *hulante* perlambang rezeki. Buah pala, cengkik melambangkan ketegaran hidup. Sebagaimana tumbuhan

⁴ *Ibid*, h. 3-5.

pala dan cengkih memberikan kesejahteraan karena hasilnya, ia juga melambangkan kesehatan. Telur perlambang asal kejadian manusia. Jeruk purut (*limututu*) perlambang renaruman negeri. Kepingan mata uang perlambang keuletan dan keterampilan dalam mencukupi kebutuhan hidup.⁵

Setelah bahan-bahan atau atribut adat siap tersedia, dilakukan pemberian tanda (*bontho*) oleh *hulango* dengan menggunakan *alawahu tilihi* (kunyit sepenggal yang digosok bercampur kapur dan air). Bagian yang ditandai (*bonthowaliyo*) adalah dahi, leher, bagian bawah tenggorokan, bahu, lekukan tangan dan bagian atas telapak kaki, bawah lutut. Selanjutnya, sang ibu dibaringkan di atas permadani yang dilapisi dengan tikar putih, kepalanya menghadap ke timur dan kakinya ke barat. Seorang ibu memegang bantal dan menjaga di bagian kepalanya. Pada bagian kaki seorang ibu menjaga sambil memegang lutut dari seorang ibu yang diacarakan, posisi lutut terlipat ke atas. Sementara seorang anak lelaki yang masih memiliki kedua orang tua (*payu lo limutu*) dan seorang anak perempuan perempuan berusia 7-9 tahun (*payu lo hulantalo*) duduk di sisi sebelah kanan dari ibu yang di-*tonthalo*. Kedua tangan mereka tersusun di atas perut ibu yang hamil, tepat di atas ikat pinggang janur berkeping tiga.

Pada posisi demikian, *syara'alimam/hatibi* (tokoh agama) menanyakan kepada ibu yang berada di balik tirai/pemegang *lalante bula* (tikar terbungkus kain batik) dengan pertanyaan: *ma ngolo hula?* (sudah berapa bulan?). Pertanyaan ini diteruskan kepada *hulango* lalu dibalas oleh *hulango* dengan kalimat: *oyinta oluwo* (satu, dua) dan seterusnya. Jawaban itu diteruskan oleh ibu di balik tirai (*podehu lo bula*) kepada *syara'a* dengan suara keras. Demikian berlangsung sebanyak tiga kali. Kemudian, sang suami yang memakai busana adat dengan keris di pinggangnya melangkahi perut sang istri tiga kali, seraya menghunus keris dan memotong ikatan anyaman tikar tersebut

⁵ *Ibid*, h. 6.

hingga terputus. Sang suami mengeluarkan ikatan tikar yang terputus tersebut. Kemudian sang istri bangun menuju pintu di depan (*lalante bula*) dan sang suami keluar mengelilingi rumah sekali dan membuang tikar itu jauh-jauh. Hal ini melambangkan agar bayi itu lahir selamat, dan mencari tiga jalur ikatan adat, *syara'* dan *baala*, sebagai pedoman dalam hidupnya, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.⁶

Selesai acara tersebut, sepasang suami istri kembali ke rumah. Keduanya duduk berhadapan saling suap menyuapi makanan *bilinthe* (sejenis nasi goreng yang dicampur hati ayam) yang didahului dengan mengeluarkan telur dari perut ayam goreng oleh sang suami. Selanjutnya dilakukan ritual doa selamat (*ngadi salawat*) oleh *imam/hatibi* (tokoh agama) di hadapan para undangan yang terdiri dari kerabat kedua belah pihak. Pembacaan doa ini sekaligus mengakhiri rangkaian acara *molondalo*. Sebelum bubar, suami memberikan sedekah kepada para pelaksana diiringi dengan pembagian *toyopo* sebagai bentuk syukur dan sedekah.⁷ *Toyopo* yang dibagikan terdiri atas tujuh buah. Mereka yang berhak memperoleh adalah pelaksana dan pembaca doa selamat (*toyopo lo ta mongadi salawati*); bidan kampung (*toyopo lo hulango*); kedua anak yang menjamah perut disaat acara *molonthalo* berlangsung (*toyopo loa ta polontaliyo*); seorang ibu yang memegang bantal di saat acara *molontalo* berlangsung (*toyopo lo ta po hi'anguluwa liya*); seorang Ibu yang memegang kedua lutut di saat acara *molontalo* berlangsung (*oyopo lo ta podihu liyo hu'u*); seorang ibu berdiri di balik tirai tikar yang terbungkus batik di pintu keluar, yang menjawab pertanyaan *hulango* pada saat acara *molondalo* berlangsung (*toyopo lo ta podihu liyo bula*) dan sepasang suami istri yang diupacarakan (*toyopo lo ta motolodile*). Ketujuh buah *toyopo* tersebut sebagai lambang ucapan terima kasih kepada pelaksana acara *molondalo*. *Toyopo* tersebut dapat dibawa pulang ke rumah

⁶ *Ibid*, h. 16.

⁷ Farha Daulima, *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo*, h. 10.

masing-masing. Jumlah 7 (tujuh) yang ada pada atribut adat ini adalah bermakna 7 martabat yang harus dicapai oleh manusia dalam pengendalian diri yaitu: *amarah, lawwamah, mulhimah, muthma'innah, radhiyah, mardhiyah, dan kamilah.*

Dalam buku *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, disebutkan bahwa Tradisi, *molonthalo* mengandung empat makna dilihat sisi hakekat. *Pertama*, acara atau upacara *molonthalo* merupakan pernyataan dari keluarga pihak suami bahwa kehamilan pertama, adalah harapan yang terpenuhi akan kelanjutan turunan dari perkawinan yang syah. *Kedua*, cara atau upacara *molonthalo* merupakan maklumat kepada pihak keluarga kedua belah pihak, bahwa sang istri benar-benar suci, dan merupakan dorongan bagi gadis-gadis lainnya untuk menjaga diri dan kehormatannya. *Ketiga*, acara atau upacara *molonthalo* adalah pernyataan syukur atas nikmat Tuhan yang telah diberikan kepada sepasang suami istri, melalui “*Ngadi Salawati*” (doa salawat), agar kelahiran sang bayi beroleh kemudahan. *Keempat*, acara atau upacara *molonthalo* adalah pemantapan kehidupan sepasang suami istri menyambut sang bayi, sebagai penerus keturunan mereka dan persiapan fisik dan mental menjadi ayah dan ibu yang baik dengan memelihara kelangsungan rumah tangga yang dilambangkan dengan makan saling suap menyuapi.⁸

Acara atau upacara *molonthalo* dilaksanakan oleh kerabat pihak suami. Ada empat pihak yang terlibat dalam pelaksanaan acara atau upacara adat *molonthalo*. *Pertama*, *hulango*. Yaitu bidan kampung. Tidak semua *hulango* dapat menjadi pelaksana, kecuali yang memenuhi persyaratan. Diantara beragama Islam, mengetahui seluk beluk umur kandungan, mengetahui urutan acara atau upacara adat *molonthalo*, mengetahui lafal-lafal yang telah diturunkan oleh leluhur dalam pelaksanaan acara tersebut dan diakui oleh kelompok masyarakat sebagai *hulango* (bidan

⁸ *Ibid pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: yayasan Fitrah, t. th.), h. 1-2.

kampung). *Kedua*, imam atau *hatibi*. Yaitu orang ditokohkan sebagai pelaksana keagamaan yang mampu dan mahir lafal doa salawat (*mo'odelo*). *Ketiga*, dua orang anak. Yaitu anak laki-laki dan perempuan yang berusia 7 s/d 9 tahun, yang masih lengkap orang tuanya. *Keempat*, dua orang Ibu yang sedang hamil muda.⁹

Dalam pelaksanaan acara atau upacara adat *molonthalo* tersebut, disediakan sejumlah alat atau benda, yang disebut dengan atribut adat atau benda budaya. Atribut adat atau benda budaya terdiri atas duabelas aspek. *Pertama*, *hulante*, yang berbentuk seperangkat bahan diatas baki, terdiri dari beras 2 cupak atau 3 liter, diatasnya terletak 7 buah pala, 7 buah cengkih, 7 buah telur, 7 buah *Limututu* (Lemon Sowanggi), dan 7 buah mata uang yang bernilai Rp. 100.- Dahulu mata uang terdiri dari ringgit, rupiah, suku, tali, ketip, kelip dan rimis. *Kedua*, seperangkat bahan pembakaran dupa di atas baki terdiri dari 1 buah *polutube* (tempat bara api), 1 buah baskom tempat *tetabu* (dupa), dan segelas air masak yang tertutup. *Ketiga*, seperangkat batu gosok (*botu pongi'ila*) yaitu batu gosok untuk mengikis kunyit sepenggal dicampur sedikit kapur, dan air dingin yang disebut "*alawahu tilihi*". *Keempat*, seperangkat "*tambaluoa*" atau "*hukede*" dan *pomama* (tempat pinang). *Kelima*, 7 (tujuh) buah *toyopo* (seperangkat makanan, tempatnya terbuat dari daun kelapa muda (janur) yang berisi nasi kuning, telur rebus, ayam goreng dan kue-kue seperti *wapili*, *kolombengi*, *apangi* dan lain-lain ditambah pisang masak terdiri dari pisang raja atau pisang gapi (*lutu tahumelito* atau *lutu lo hulonti'o*). *Keenam*, seperangkat makanan di atas baki terdiri dari sepiring bilinti, atau sejenis nasi goreng yang dicampur dengan hati ayam. sepiring ayam Goreng yang masih utuh dan diserutnya dimasukkan sebuah telur rebus, dua buah baskom tempat cuci tangan, dan dua buah gelas berisi air masak, dan dua buah sendok makan. *Ketujuh*, sebuah janur berkepang tiga (janur *tula-tulapidu*), seukuran

⁹ *Ibid*, h. 3.

perut sang ibu yang hamil. *Kedelapan*, *bulowe malo ng''alo* (upik pinang terbuka). *Kesembilan*, sebuah tempurung tidak bermata (*bu'awu huli*). *Kesepuluh*, seperangkat tikar putih (*amongo peya-peya* atau *ti'ohu*). *bolu-bolu* (*pode-podehu*), dimana seorang ibu di balik tirai itu meneruskan pertanyaan *hulango* kepada *hatibi* (Imam) yang membaca doa salawat seraya bertanya: *ma ngolo hula* (sudah berapa bulan)?. *Kesebelas*, *pale yilulo* (*tilonda'o*), yaitu beras yang diwarnai dengan warna merah, kuning, hijau, hitam dan putih. *Keduabelas*, sebilah keris, memakai sarung keris.¹⁰

Atribut adat/benda budaya bukan "benda mati" yang kosong dari makna dan pesan. Ia merupakan simbol yang menisyaratkan makna tertentu. Beras 3 liter atau 2 cupak yang terdapat dalam *hulante* perlambang rezeki. Buah pala, cengkih melambangkan ketegaran hidup. Sebagaimana tumbuhan pala dan cengkih memberikan kesejahteraan karena hasilnya, ia juga melambangkan kesehatan. Telur perlambang asal kejadian manusia. Jeruk purut atau *limututu* (Lemon Sowanggi) perlambang renaruman negeri. Kepingan mata uang perlambang keuletan dan keterampilan dalam mencukupi kebutuhan hidup.¹¹

Seperangkat bahan pembakaran dupa perlambang perjalanan doa kehadiran Allah, sebagaimana kepulan asap dupa yang wangi, diharapkan doa yang terucap, sebagai kepulan asap membumbung tinggi kehadiran Allah SWT. Segelas air adalah untuk diminum oleh yang didoakan sebagai perwujudan doa yang dibacakan. Sementara seperangkat batu gosok (*botu pongi'ila*), dengan bahan kunyit, kapur dan air, yang jika diulek/digosok akan berubah warna merah perlambang pengesahan pelaksanaan Adat dalam bentuk "bontho". Sedangkan seperangkat *tambaluda* atau *hukede* dan *pomama* (tempat sirih pinang) pelambang kesempurnaan adat.¹²

¹⁰ *Ibid*, h. 3-5.

¹¹ *Ibid*, h. 6.

¹² *Ibid*, h. 7.

Tujuh buah *toyopo* yang akan dibagikan kepada yang berhak. *Toyopo lo ta mongadi salawati* artinya *toyopo* diperuntukkan kepada yang membaca doa salawat. *Toyopo lo hulango* artinya *toyopo* diperuntukkan kepada bidan kampung sebagai pelaksana acara adat tersebut. *Toyopo loa ta polontaliyo* artinya *toyopo* diperuntukkan kepada kedua anak yang menjamah perut disaat acara *molonthalo* berlangsung. *Toyopo lo ta po hi'anguluwa liya* (yang dijadikan bantal), artinya *toyopo* diperuntukkan kepada seorang ibu yang memegang bantal di saat acara *molontalo* berlangsung. *Toyopo lo ta podihu liyo hu'u*, artinya *toyopo* diperuntukkan kepada seorang Ibu yang memegang kedua lutut di saat acara *molontalo* berlangsung. *Toyopo lo ta podihu liyo bula*, artinya *toyopo* diperuntukkan kepada seorang ibu berdiri di balik tirai tikar yang terbungkus batik di pintu keluar, yang menjawab pertanyaan *hulango* pada saat acara *molontalo* berlangsung. *Toyopo lo ta motolodile* artinya *toyopo* untuk sepasang suami istri yang diupacarakan. Ketujuh buah *Toyopo* tersebut melambangkan ucapan terima kasih kepada pelaksana acara *molontalo*. *Toyopo* tersebut dapat dibawa pulang ke rumah masing-masing. Jumlah 7 (tujuh) yang ada pada atribut adat ini adalah bermakna 7 martabat yang harus dicapai oleh manusia di bumi, yaitu: *Latifatul Kalbi, Latifatul Ruh, Latifatul Sirri, Latifatul Ahfa, Latifatul Hafi, Latifatul Nafsu Hatika, dan Latifatul Kullu Jasad*.¹³

Adapun seperangkat makanan diatas baki, yang terdiri dari dua piring yang berisi, sepiring nasi pulut goreng yang dicampur hati ayam disebut "*bilinthe*" perlambang rezeki Allah. Ayam goreng yang utuh perutnya berisi sebiji telur rebus, yang akan dikeluarkan langsung oleh sang suami, perlambang sebagaimana mudahnya mengeluarkan telur dari perut ayam itu, demikian pula sang ibu mudah melahirkan jabang bayi.¹⁴

¹³ *Ibid*, h. 7-8.

¹⁴ *Ibid*, h. 9.

Acara makan ini dilakukan dengan saling menyuap antara suami istri, perlambang kasih sayang, kerukunan rumah tangga, serta saling mengetahui hak dan kewajiban baik sebagai istri maupun sebagai suami. Janur berkepang tiga yang melilit perut sang ibu yang diacarakan, perlambang bahwa sejak dalam kandungan jabang bayi telah terikat dengan tiga jalur adat atau “*buwatulo towulungo*” yaitu menjunjung tinggi jalur adat, mengamalkan isi kandungan syariat Islam, dan berkewajiban membela kebenaran dan keadilan serta membela negara, atau jalur *ba’ala*.¹⁵

Bulewe (upik pinang) bermakna tiga kehormatan Allah di dunia yang akan dicapai, yaitu *hu’u-hu’umo monu* (masih terbungkus harum) *malongo’alo*, *lebe monu* (mekar lebih harum), dan *lolante liyo* (sudah layu) tetap harum. Tempurung yang tidak bermata, yang akan dipecahkan dengan siku oleh sang suami yang diacarakan, bermakna, begitu sulit dan sakitnya memecahkan tempurung, demikian sakit dan sulitnya peristiwa melahirkan yang diderita sang istri. Seperangkat tikar (*amongo bolu-bolu lo bate*, yang dijadikan tirai atau *podehu*, perlambang pintu yang akan dilalui jabang bayi disaat akar keluar dari ketuban. *Pale yilulo (tilonda’o)*, bermakna mempersilahkan setan-setan pengganggu isi rumah, jabang bayi agar meninggalkan tempat itu agar aman dari penyakit, dengan menaburkan 5 macam beras yang diwarnai. Sebilah keris, perlambang kekuatan dan kekuasaan sang suami (ayah) sebagai kepala rumah tangga.¹⁶

Bagi yang diacarakan (Sang Ibu yang hamil) memakai busana *wolimomo konde* pakai *sunthi* dengan tingkatan (3 tangkai untuk golongan biasa, 5 tangkai untuk golongan *walo-wali mowali*, dan 7 tangkai untuk *Mbui* istri Raja). Suami (calon ayah) memakai *bo’o takowa kiki*) dan *payunga tilambi’o* memakai selempang, keris terselip dipinggang. Dua orang anak, laki-laki sama dengan busana sang suami, perempuan memakai

¹⁵ *Ibid*, h. 9.

¹⁶ *Ibid*, h. 10.

wolimomo, kepalanya memakai *baya lo bo'ute* (hiasan kepala). Dua orang Ibu yang hamil muda memakai kebaya dan batik, serta/batik sarung sebagai penutup atau (*wulo- wuloto*) atau *busana lo mango tiilo*.¹⁷

Dalam pelaksanaan acara/upacara *molondhalo*,¹⁸ *hulango* menyiapkan benda budaya atau atribut adat, sebagaimana diuraikan pada persiapan. Selanjutnya, *hulango* memberikan tanda (*bontho'*) dengan *alawahu tilihi* pada dahi-leher- bagian bawah tenggorokan, bahu, lekukan tangan dan bagian atas telapak kaki, bawah lutut. *Bontho'* mengandung makna sebagai pernyataan sang Ibu, akan meninggalkan sifat-sifat *mazmumah* (tercela) dalam mendidik membesarkan anak-anaknya kelak. Kemudian sang ibu dibaringkan di atas tikar putih di atas permadani dengan kepalanya menghadap ke timur dan kakinya ke barat. Seorang ibu memegang bantal dan menjaga di bagian kepalanya. Pada bagian kaki seorang ibu menjaga sambil memegang lutut dari seorang ibu yang diacarakan, posisinya lutut terlipat ke atas. Dua orang anak (pria dan wanita) duduk bersebelahan, kedua tangan mereka tersusun di atas perut yang hamil dari seorang ibu yang terikat dengan janur berkepang tiga.

¹⁷ *Ibid*, h. 11.

¹⁸ Sebelum *molondhalo*, pelaksanaan acara didahului dengan *molone'o* dan *modu'oto*. *Moloneo* artinya mengetahui keadaan perut sang Ibu yang hamil tentang usia jabang bayinya, yang dihitung dari berhentinya haid (*tiloyonga*), sampai pada satu bulan. Yang melakukan ini adalah *hulango* dengan cara mengurut perut sang Ibu, dengan jari tengah pada kedua tangan terbuka. Peristiwa *molone'o* ini ditandai dengan *mongadi salawati* (doa keselamatan), pada hari Jumat, yang dilaksanakan oleh *Hatibi* atau yang ditokohkan. Sedangkan *modu'oto* adalah mengetahui umur jabang bayi yang dihitung dari saat *molone'o*, yaitu berusia 3 bulan dengan mengurut perut sang ibu dengan telapak tangan, pada sisi-sisi perut. Peristiwa *modu'oto* ini ditandai dengan *mongadi salawati* (doa keselamatan) pada hari Jumat. Pada ritual ini disiapkan *polutube* (tempat bara api), dupa, dan segelas air terhidang pada satu baki; dan *hulante*, yakni seperangkat baki bulat, yang berisi beras 1 cupak atau 1 1/2 liter, diatasnya, ada 3 butir telur, 3 buah lemon suanggi dan 3 keping uang bernilai Rp. 100 serta *Tohetutu* ditengahnya. *Tohetutu* biasanya diganti dengan lilin. Sementara tempat pelaksanaannya di ruang tengah (*doledehu*). Ibu yang hamil diurut perutnya dialas tikar putih bersih. Waktu pelaksanaannya, pagi-pagi sebelum embun menguap atau jatuh ke tanah dengan pertimbangan pada saat itu perut sang Ibu masih lembut untuk diurut, agar jabang bayi tetap pada posisi yang sebenarnya. *Modu'oto* ini terjadi dua kali yaitu pada kandungan 3 bulan, dan 6 bulan, dengan pelaksanaan yang sama. Setiap peristiwa *Modu'olo* undangan yang hadir hanyalah kerabat yang dekat. Pada saat kandungan 6 bulan, maka *hulante* pun bahannya menjadi 6 buah. Busana yang dipakai oleh sepasang suami istri pada peristiwa *modu'oto* ini belum memakai baju adat, kecuali busana muslim atau kebaya dan batik *ota'u*. *Ibid*, h. 12-14.

Selanjutnya, *hulango* menanyakan kepada Ibu yang berada di balik tirai atau pemegang *bula* (tikar terbungkus kain batik), “*Ma Ngolo Hula ?* “ (sudah berapa bulan?). Pertanyaan ini diteruskan kepada Imam atau hatibi yang membaca Salawat, lalu dibahas oleh Imam/Hatibi, dengan kalimat ; “*Ma Opitu Owalu*”. Jawaban itu diteruskan oleh Ibu di balik tirai (*podehu lo bula*) kepada Hulango dengan suara keras, demikian berlangsung tiga kali.¹⁹

Setelah itu, sang suami yang memakai busana adat dengan keris di pinggangnya sambil melangkahi perut sang istri sebanyak 3 kali, seraya menghunus keris dan memotong ikatan anyaman janur tersebut. Setelah anyaman janur terputus, sang suami mengeluarkan ikatan tersebut, dan sang istri bangun mengikuti sang suami mengelilingi rumah sebanyak 3 kali, kemudian membuang janur itu jauh-jauh. Hal ini perlambang, agar bayi itu lahir dengan selamat, dan mencari 3 jalur ikatan adat, *syara’* dan *baala*, sebagai pedoman dalam hidupnya, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.²⁰

Selesai acara tersebut, sepasang suami istri kembali ke rumah, duduk berhadapan saling suap menyuapi dengan seperangkat makanan yang ada di dalam baki, yaitu nasi *bilinthe*, dan ayam goreng, didahului dengan sang suami mengeluarkan telur dari perut ayam goreng, sebagai perlambang kemudahan sang istri melahirkan jabang bayi. Suap menyuap adalah perlambang kasih sayang, dan mengingatkan hak serta kewajiban baik istri maupun suami. Kemudian dilanjutkan dengan pembacaan doa salawat oleh Imam/Hatibi atau aparat keagamaan lainnya, di hadapan hidangan yang dihadiri oleh undangan yang terdiri dari kerabat kedua belah pihak.²¹

Sebelum acara selesai diakhiri, disuguhkan kopi atau teh bersama dengan kue tradisional. Sebelum bubar, sang suami

¹⁹ *Ibid*, h. 14-16.

²⁰ *Ibid*, h. 16.

²¹ *Ibid*, h. 17.

memberikan sedekah kepada para pelaksana acara/upacara tersebut sesuai keikhlasan. Kemudian, *toyopo* dibagikan kepada yang berhak menerimanya, yaitu *hulango*, pembaca doa salawat, dua orang anak, dua orang Ibu dan seorang ibu di balik tirai (yang meneruskan pertanyaan dan jawaban) antara *hulango* dan imam/*hatibi*.²² Sedangkan mereka pelaksana acara *molondhalo* akan memperoleh sedekah berdasarkan kerelaan dari sepasang suami istri. Yaitu *hulango* (bidan kampung), *Imam/hatibi* atau aparat syara' atau yang ditokohkan yang membaca doa salawat, dua orang anak yang bertugas menjamah perut sang Ibu saat diupacarakan, dua orang ibu yang hamil muda yang bertugas memegang bantal dan lutut sang ibu yang diacarakan, ibu yang di balik tirai (*podehu lo bula*) yang bertugas menjawab pertanyaan *hulango*.²³

B. Ritus Molobunga Yiyala

Molobunga yiyala berarti menguburkan plasenta. Sebelum dilakukan penguburan plasenta dipersiapkan terlebih dahulu hal-hal berikut: kain putih berukuran 1 meter (tanpa ada pinggirannya), *ombulo*, yaitu daun woka atau daun sejenis palm, tempurung kelapa (saling menutupi yang dibersihkan luar dan dalamnya), *limututu* (jeruk purut) dan *lotingo* (cuka), *mato lo umonu* (biji dari semangka hutan) yang telah kering ditambah dengan *bunggie* dan *dumbaya*, dan *tohetutu* (lampu damar). Keenam hal yang dipersiapkan ini dinamakan atribut adat atau benda budaya.

Kain putih digunakan sebagai kain kafan untuk mengafani plasenta. Kain putih merupakan simbol kesucian dari plasenta yang membungkus jabang bayi. Sedangkan *ombulo* berfungsi sebagai pembungkus kedua setelah tempurung bertutup. Itu berarti *obmulo* berguna untuk melindungi plasenta apabila digali oleh binatang pada kuburannya. Sementara, *huliliyo* (tempurung tanpa mata) berguna sebagai tempat bersemayam

²² *Ibid*, h. 17.

²³ *Ibid*, h. 12.

liyala. Adapun *limututu* dan cuka berfungsi sebagai alat pembersih sehingga *liyala* tersebut harum dan awet. Demikian juga dengan *mato lo umonu* (seperangkat harum-haruman ditambah *dumbaya* dari *bungale* (bangleng) berfungsi sebagai pengharum dengan harapan jabang bayi kelak dapat mengharumkan namanya dengan perbuatan baik. Sedangkan *tohetutu* (lampu damar) mengandung makna dan harapan untuk menerangi kubur sebagai pemeliharaan makamnya selama tujuh hari berturut-turut.

Prosesi penguburan *liyala* dilakukan oleh *hulango* dan *hatibi* dengan menggunakan busana adat. Busana adat yang dimaksud adalah kebaya putih dan batik putih. Busana ini digunakan pada saat memandikan dan membersihkan *yilyala*. Sedangkan *hatibi* menggunakan busana muslim biasa seperti baju koko dan memakai songkok (*dutongo*). Proses penguburan *liyala* dilaksanakan setelah selesai sang bayi diazani kalau bayi laki-laki dan diiqamati jika bayi itu perempuan.

Adapun proses pelaksanaannya adalah sebagai berikut:

Pertama, pembersihan dan pengafanan. *Yiyala* yang dikuburkan terlebih dahulu dibersihkan dan kemudian dikafani. *Yiyala* dibersihkan dengan bahan *limututu* (jeruk purut) dan cuku agar awet dan harum. Setelah itu, disiram dengan air yang telah dipadukan dengan *mato lo limonu*, *bungale* dan *dumbaya*. Namun, ada juga sebagian masyarakat hanya menaburkannya di atas kain kafannya. Setelah itu, *yiyala* yang sudah bersih dimasukkan ke dalam tempurung dan ditutup dengan tempurung lainnya. Tetapi, ada juga sebagian masyarakat tidak memakai penutup. Hal ini diserahkan kepada keyakinan dan pelaksanaan yang biasa dilakukan oleh masyarakat tersebut. Sesudah itu, tempurung tersebut dibungkus dengan daun woka dalam posisi berdiri. Bagian atasnya diikat dengan pinggiran kain putih. Bungkus daun woka itu tersebut kemudian dibungkus dengan kain putih sebagai kafannya.

Kedua, pengantaran ke tempat pemakaman. *Yiyala* yang sudah terkafani kemudian dibawa ke tempat pemakaman dengan cara dibungkus tikar putih yang kecil, atau permadani kecil. Pada saat mengantarkan ke makam, orang yang membawa *yilyala* tersebut berjalan tanpa menengok kekiri dan ke kanan, sebelum sampai ke makamnya.

Ketiga, penguburan. *Yiyala* dikuburkan di tempat yang aman dan mudah. Tempat aman dimaksud adalah tidak digenangi air dan tidak dilalui oleh hewan, dan juga bukan di sarang semut. Sedangkan tempat yang mudah diingat biasanya di bawah atau didekat pohon. Ukuran kuburan sekitar 50 cm dengan ukuran 30 x 40 cm. Dari dasar galian makam, diambilkan sekeping tanah, yang akan dibawa pulang oleh pelaksana (*Hatibi* atau *Hulango*), sebagai bentuk pernyataan bahwa *yilyala* telah kembali mendahuluinya. Kepingan tanah ini dilekatkan sedikit pada dahi (*pomantowa*) si bayi dengan lafal: "*yi'o tl daa moiijhula. pata'o ma lowali taa yali yali. pilo lahuli mayi lo wutatumu ta mohuhula dila solo toonu mo'o hiyonga olemu ngopohiya lo'u mohile tutu*" yang artinya "Engkau ini. adalah yang kakak, kemudian jadi yang adik. dipesan oleh kakakmu jangan sembarangan yang membuat engkau menangis, kecuali kau menetek".

Ketika *yiyala* dimasukkan ke dalam kubur itu dalam posisi woka pembalutnya berdiri. Pada saat diletakan, orang yang meletakkan menahan nafas sampai posisi *yiyala* sudah benar dan tepat sesuai dengan posisinya. Kemudian orang yang meletakkan dalam hal ini pelaksana melafalkan kalimat: "*ma popo mulo'u yi'o ta mohula. Wawu dila mayi tombutuwa wutatumu lo puyu wawu hiyongo*" (Kudahulukan Engkau yang sulung, dan jangan ganggu saudaramu dengan regekan dan tangisan).

Sesudah itu kemudian ditimbun dengan tanah, dan ujung woka serta kain putih, tersembul 5 cm di atas tanah. Didekatnya diletakkan batu yang hidup, atau dapat juga ditanamkan sepotong batang jarak (*bintalo*) sebagai tanda, dan dapat

bertasbih setiap waktu shalat. Di dekat batu dan *bintalo* itu ditegakkan *tohetutu* (lampu damar) yang dinyalakan siang dan malam selama 7 hari. Selesai dikuburkan, kemudian dibacakan doa oleh *hatibi* dengan harapan agar kelak plasenta ini akan selalu mengingatkan saudara (adiknya) di dunia, atau sang bayi tersebut sesuai janjinya dengan Allah untuk berbuat baik dan taqwa kepada Allah sepanjang hidupnya.

Ketiga, doa. Ritual doa dilaksanakan di rumah oleh *Hatibi* dengan seperangkat *polutube* (tempat bara api), sebakom dupa (*totabu*) dan segelas air. Doa dilaksanakan dengan tujuan untuk keselamatan sang bayi, Ibu dan Ayah, serta seluruh keluarga. Selesai pembacaan doa, sepasang suami istri memberikan sedekah berdasarkan kerelaan dan keikhlasan kepada *Hulango*, penggali makam *yilyala* dan *hatibi* yang membacakan doa.

C. Ritus *Mobangu*, *Mokama* dan *Mongunte*

Kata *mobangu* berasal dari kata bang yang berarti mengumandangkan azan. Sedangkan kata *mokama* berasal dari kata *iqamah*, yang berarti membacakan *iqamah*. Secara terminologi, *mobangu* dan *mokama* adalah membacakan atau memperdengarkan azan pada telinga kanan dan qamat pada telinga kiri bayi yang baru dilahirkan. Sedangkan dalam tradisi muslim Gorontalo, azan dibacakan pada bayi laki-laki dan qamat pada bayi perempuan. Sementara *mongunte* berarti pemberian nama kepada sang bayi. Dalam tradisi muslim Gorontalo, pemberian nama tersebut disesuaikan dengan hari dan tanggal kelahiran, baik tahun Masehi maupun tahun Hijriah. Tentu lebih afdal nama yang dipilih adalah nama-nama Islam.

Proses ketiga ritual di atas (*mobangu*, *mokama* dan *mongunte*) dilaksanakan oleh tokoh agama. Jika dalam proses pelaksanaan *molondalo* dan *molobungo yiyala* yang terlibat tokoh adat dan yang berhajat, maka yang terlibat dalam pelaksanaan *mobangu*, *mokama* dan *mongunte* hanya tokoh agama, yang dalam tradisi keagamaan muslim Gorontalo disebut dengan *imamu*, *khatibi*, *syara'a da'a* dan *lebi*. Memang *hulango* (bidan bayi kampung)

dilibatkan tetapi dalam perawatan bayi. Tidak semua tokoh agama menjadi pelaksana tradisi ritual ini kecuali mereka yang mengetahui seluk cara adat tersebut di antaranya pengetahuan yang berkenaan dengan atribut adat yang diperlukan pada acara adat tersebut.

Diantara hal-hal yang perlu disiapkan dalam ritual *mobangu* dan *mokama* adalah *polutube* (tempat bara api) dan baskom dupa (*totabu*) di atas baki dengan segelas air, untuk pembacaan doa selawat. Sedangkan jika *mongunte* (pemberian nama) dilakukan seminggu setelah *mobangu* dan *mokama*, maka diadakan *hulante* yaitu seperangkat bahan di atas baki yang terdiri dari beras 1 cupak (1 ½ liter), di atasnya terletak pala, cengkeh, telur, *limututu* (lemon suanggi), serta uang bernilai Rp. 100,-. Bagi bayi laki-laki berjumlah 5 dari setiap bahan itu dan 7 bagi wanita. Di atas beras tersebut, dipasang *tohetutu* (lampu asli dari damar), namun kini sudah diganti dengan lilin. Lampu *tohetutu* dapat juga diisi pada gelas, agar dapat berdiri lurus. Pada sisi *tohetutu* dipadatkan dengan beras.

Hal yang dipersiapkan adalah seperangkat minuman berupa kopi atau teh, dan sepiring kue bagi pembaca doa, serta segelas air putih, dan sebotol air tapis 7 kali untuk sang bayi, yang akan dibacakan doa selawat setiap hari Jumat.

Dalam buku *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, Medi Botutihe dan Farha Daulima menjelaskan fungsi dan makna yang terkandung dalam atribut adat atau benda budaya yang digunakan dalam ritual *mobangu*, *mokama* dan *mongunte*. *Polutube* misalnya berfungsi sebagai tempat bara api untuk pembakaran dupa pada saat pembacaan doa. Segelas air yang tertutup yang berada satu bak dengan *polutube* dimaksudkan untuk didoakan bersama oleh *imamu*. Sedangkan *hulante* sebagai simbol persembahan. Beras, pala dan cengkeh, telur, jeruk purut dan *limututu* serta kepingan uang yang terdapat dalam *hulante* mengandung makna simbolik. Beras perlambang rezeki dan pala serta cengkeh

perlambang ketegaran hidup dan kesehatan. Telur perlambang asal kejadian manusia. *Limututu* (jeruk purut) merupakan perlambang keharuman negeri. Kepingan mata uang melambangkan keuletan dan keterampilan dalam mencukupi kebutuhan hidup.²⁴

Adapun jumlah tujuh untuk anak wanita mengisyaratkan tujuh martabat wanita yang dicari di atas bumi. Lima untuk laki-laki menegaskan lima rukun Islam, dan lima pirinsi adat Gorontalo. Sementara minuman untuk pelaksana pembaca doa sebagai suguhan. Sedangkan sebotol air 7 x tapis melambangkan air suci yang dipelihara selama 7 x selawat. Sebotol air tersebut selanjutnya dipakai untuk mandi sang bayi.²⁵

Bayi yang diacarakan secara adat, memakai busana bayi berwarna putih. Sementara ibu dan ayahnya memakai busana Muslim. Sedangkan *imamu* atau tokoh agama yang melaksanakan ritual doa memakai busana sesuai jabatannya dalam bidang keagamaan seperti *syarada'a* atau imam atau kalau yang ditokohkan menggunakan songkok hitam.²⁶

D. Ritus *Buli'a'a*, *Mopoto 'opu* dan *Molunggelo*

Buli'a'a adalah adat Gorontalo yang diberlakukan untuk sang bayi yang sehat berumur 3 minggu, dan telah dapat memperdengarkan bunyi (a) dan (o). Dengan sehatnya bayi itu, *buli'a'o* bermakna bahwa air merupakan sarana kehidupan yang vital bagi hidup manusia. *Buli'a'o* merupakan lambang kehidupan bayi yang sehat, meningkatkan daya tahan tubuh, karena awal kejadiannya adalah dari setitik air.²⁷

Buli'a'a dilaksanakan oleh *hulango* dan seorang ibu. *Hulango* (bidan kampung) yang melaksanakan ritual *momuli'a'o* adalah seorang muslimah, mengetahui seluk beluk acara *buli'a'o* serta mengetahui lafal-lafal yang telah diturunkan oleh leluhur dalam

²⁴ *Ibid*, h. 31-32.

²⁵ *Ibid*, h. 32.

²⁶ *Ibid*, h. 33.

²⁷ *Ibid*, h. 40.

pelaksanaan acara tersebut. Sedangkan seorang Ibu dimaksud adalah orang yang telah dituakan untuk memasang baju bayi, yang kemudian dilanjutkan pada acara *mopoto'opu* kepada sang ibu, ayah dan kerabat kedua belah pihak.²⁸

Hal-hal yang diperlukan dalam ritual *buli'a'o* adalah loyang air (tempayang),²⁹ air sumur/kran yang ditapis 3 kali, daun pisang yang masih tergulung, tempat bara api di atas baki dengan baskom dupa (*totabu*), *botu pongtila* (batu gosok ramuan), bahan-bahan ramuan terdiri yang terdiri dari *ayu untungi*, pupur bayi, pala kupas yang akan diulek jadi "bada'a" atau langir sang bayi, dan seperangkat baju bayi terdiri dari gurita, popok bayi, baju dan dumumu ban pengikat, semuanya berwarna putih.³⁰

Loyang (*tombe*) digunakan sebagai tempat pensucian diri sang bayi. Air dingin yang disaring 3 x perlambang tiga makna air yaitu *taluhu awali* (air dari awal), *taluhu asali* (air dari asal) dan *taluhu kakali* (air yang kekal). Sedangkan daun pisang yang masih muda tergulung atau belum mekar merupakan makna kehidupan yang tertutup dan dibuka di dalam air, yang berarti sang bayi akan membuka lembaran kehidupannya dengan dimulai dari pensucian diri. Sementara tempat bara api dan dupa (*totabu*) adalah sarana pemanjatan doa keselamatan. Dupa adalah wewangian yang memancar dari hasil pembakarannya. *Botu pongiila* (batu yang digunakan sebagai tempat gosok ramuan) bermakna penghalusan setiap gerak dan tingkah laku, juga pada setiap kegiatan pekerjaan.³¹

Adapun bahan-bahan ramuan yang terdiri dari *ayu untungi* (sejenis kayu yang dipakai untuk sang bayi, jika digosok dengan batu gosok ramuan, maka harum baunya), mengandung makna perjalanan kehidupan sang bayi diharapkan selalu beruntung atau sukses. Bedak bayi sesuai selera dan petunjuk dokter, dapat diulek bersama air atau minyak wangi bayi, lalu dimaskerkan

²⁸ *Ibid*, h. 41.

²⁹ Dahulu loyang (tempayang) terbuat dari tanah yang disebut dengan istilah *tombe*.

³⁰ *Ibid*, h. 42.

³¹ *Ibid*, h. 42.

pada wajah, leher dan dada sang bayi dalam istilah bahasa daerah "bada'a". Baju bayi berwarna putih bermakna kebersihan dan kesucian.³²

Mereka yang melaksanakan ritual ini menggunakan busana tertentu yang disebut busana adat. Bahwa *hulango* berbusana putih-putih rapi dan bersih, memakai tutup kepala. Sedangkan sang ibu memakai busana muslim dan sang ayah memakai baju adat *bo'o kiki* dan sarung serta songkok hitam. Sementara para kerabat memakai busana *mongotilo* dan *mongotiyamo*. Kaum ibu memakai *wuloto* (sarung) disesuaikan dengan *pohala'* yakni jika di Gorontalo, *bide-bide lo bate, wulo-wuloto lo lipa-lipa*. Kalau di Limboto, *bide-bide lo lipa-lipa wulo-wuloto lo bate*, bagi kaum ibu (*mongotilo*), dan bapak-bapak (*mongotiyamo*), memakai celana batik, dan baju kin, serta kopiah keranjang. Dalam proses pelaksanaannya, *hulango* menyiapkan Loyang (*tombe*) yang berisi air yang telah disaring, daun pisang muda masih tergulung, dibuka di dalam air, potongan *yibu'o* (tali pusat) sang bayi, direndam bersama dalam air tersebut. Kemudian *hulango* mengangkat bayi yang bugil (tanpa baju), sambil mengucapkan *basmalah* dan mantera lainnya, ia mencelupkan bayi itu 3 x di dalam air dan lalu memandikannya.³³

Hulango juga mengurut kepala bayi, bagian belakang dan otot-otot pada tangannya dengan maksud perjalanan aliran darah menjadi lancar. Selesai dimandikan, bayi diberi minum dengan seretes air yang dialirkan dari potongan *yibu'o* (tali pusat). Selanjutnya, bayi dikeringkan dengan handuk dan dipakaikan bedak hasil ulekan tadi, sambil mengurut sisi hidung dengan bedak tersebut agar hidung bayi menjadi mancung, cantik dan tampan. Lalu mengatur alis, urutan kening, dahi dan sisi mulut dengan mantera/doa yang mengandung harapan agar sang bayi menjadi pintar berbicara, halus tutur bahasanya, dan ramah bagi siapa saja. Untuk menghangatkan tubuh bayi, telapak tangan

³² *Ibid*, h. 43.

³³ *Ibid*, h. 44.

huango dipanaskan pada kepulan bara dupa untuk mengurut dada dan perut bayi, tangan dan kakinya serta kepala, lalu bagian belakangnya sehingga sang bayi menjadi hangat dan harum. Sesudah dibedaki, sang bayi dipakaikan baju, gurita lalu dibalut dengan selembar kain *dumumu* sampai kepala, kemudian diasapi dengan dupa 3 kali lalu dibawa keluar kamar oleh sang Ibunya.³⁴

Sedangkan adat *mopoto'opu* adalah *suatu penyerahan perawatan/pendidikan kepada sang ibu dan ayah sebagai amanah Tuhan kepada sepasang suami istri*. Pelaksana ritual *mopoto'opu* adalah *hulango* (bidan kampung). Selain muslim, *hulango* yang menjadi pelaksana ritual ini adalah orang yang mengetahui urutan tata cara *mopoto'opu* serta mengetahui lafal-lafal yang telah diturunkan oleh leluhur dalam pelaksanaan acara tersebut. Pelaksana lainnya adalah *imamu/hatibi* yang akan melaksanakan ritual doa. Dalam ritual *mopoto'opu* ini juga melibatkan seorang ibu yang bersuami dan kehidupan rumah tangganya adalah harmonis.³⁵

Dalam ritual *mopoto'opu* ini disiapkan atribut adat atau benda budaya. *Pertama* adalah seperangkat "*hulante*" yaitu bahan-bahan yang terdiri dari 2 cupak beras atau 3 liter, di atas beras terletak 7 buah pala, 7 buah cengkih, 7 buah telur (mentah), 7 buah *limututu* (lemon sowanggi) biasa disebut jeruk purut, dan 7 buah mata uang lama yang terdiri dari 1 keping ringgit; 1 keping rupiah; 1 keping saku; 1 keping tali; 1 keping ketib; 1 keping kelip; 1 keping gobang dan 1 keping sen. Nilai-nilai uang tersebut sebagai berikut:

- 1 keping ringgit bernilai = Rp. 2.50,-
- 1 keping rupiah bernilai = Rp. 1.00,-
- 1 keping saku bernilai = Rp. 0.50,-
- 1 keping tali bernilai = Rp. 0.25,-
- 1 keping ketib bernilai = Rp. 0.10,-

³⁴ *Ibid*, h. 45.

³⁵ *Ibid*, h. 48.

- 1 keping kelip bernilai = Rp. 0.05,-
- 1 keping gobang bernilai = Rp. 0.2 ½,-
- 1 keping sen bernilai = Rp. 0.01,- .³⁶

Saat ini uang tersebut telah hilang dari peredaran. Sebagai gantinya adalah mata uang logam yang berlaku, bernilai Rp. 100,- . Tetapi *hulante* untuk anak laki-laki jumlah bahan yang ada di atas beras berjumlah 5 buah. Sedangkan untuk wanita jumlah bahan yang ada di atas beras berjumlah 7 buah.³⁷

Kedua, tohetutu (lampu yang terbuat dari sejenis damar) yang dinyalakan di atas beras *hulante*.

Ketiga, seperangkat baki yang berisi, polutube (tempat bara api), baskom dupa (*totabu*), 1 gelas air masak yang digunakan ketika dilaksanakan ritual doa.

Ketiga atribut adat atau benda budaya di atas bersifat fungsional dan mengandung makna tertentu. *Hulante* berarti persembahan, isinya bermakna sebagai berikut:

- Beras 3 liter perlambang rezeki
- Pala dan cengkih perlambang ketegaran hidup dan perlindungan kesehatan
- Telur perlambang asal kejadian manusia
- *Limututu* (lemon sowanggi atau jeruk purut) perlambang keharuman negeri
- Kepingan mata uang logam perlambang keuletan dalam tanggung jawab.

Sedangkan *tohetutu* (sejenis lampu damar) bermakna cahaya kehidupan. Tempat bara dan dupa (*totabu*) perlambang hubungan dengan yang Maha Pencipta. Sementara angka 7 pada *hulante* adalah 7 martabat manusia yang dicapai oleh sang bayi wanita dan angka 5 adalah 5 rukun Islam.³⁸

³⁶ *Ibid*, h. 50.

³⁷ *Ibid*, h. 51.

³⁸ *Ibid*, h. 51.

Adapun prosesi pelaksanaan *mopoto'pu* adalah sebagai berikut:

Pertama, *hulango* (bidan kampung) memandikan sang bayi, setelah mengurut bagian belakangnya (*mohinggi ieya'o*) dan mengurut betis serta lengannya. Pada saat dimandikan, *hulango* mengurut sisi hidungnya, mulut dan dahinya dan keningnya.

Kedua, selesai dimandikan, bayi dikeringkan dengan handuk dan kemudian dibedaki, yaitu ubun-ubunnya diberi ramuan bedak *ayu untungi*. Setelah dibedaki sang bayi diangkat ke susunan busana untuk dipakaikan busana bayi. Yaitu yang paling dibawah adalah *dumumu*, baju dan duk. Sedangkan yang paling atas adalah gurita.

Ketiga, selesai berbusana, bayi diserahkan kepada sang ibu yang membantu *hulango*. Kemudian bayi dibawa keluar kamar menuju ruang tengah saat mana telah menunggu sang ibu dan ayah, kakek dan nenek, paman dan bibinya serta undangan lainnya berupa kerabat dan tetangga terdekat. Ketika itu, mereka sedang duduk bersama mengikuti doa selamat yang dilakukan oleh *imamu/hatibi*. Di depan *imamu* dan kerabat telah terhidang seperangkat *polutube* dengan baskom dupa, segelas air masak, ramuan minyak *yilonta*, dan *hulante*, yang diatasnya terpasang *tohetutu*. Peralatan ini terletak di atas kain putih ukuran 1x1 meter. Sementara di depan para kerabat terhidang kopi dan the serta "*mahude lo kukisi*" (piring-piring kecil yang berisi beragam kue-kue basah tradisional).

Keempat, setelah selesai pembacaan doa, sang ibu memangku bayi, menyerahkan bayi kepada ibunya, kemudian ibunya menyerahkan kepada ayah sang bayi, lalu kepada kakek, nenek dan seterusnya, sambil menimang dan mencium sang bayi tersebut.

Selesai acara *mopoto'opu*, para kerabat dan undangan diundang minum bersama hingga acara selesai. Selanjutnya kedua suami istri memberikan sedekah sesuai keikhlasan kepada *imamu*, *hulango* dan sang ibu yang membantu *hulango* dan

kerabat lainnya. *Hulante* dibungkus dengan kain putih diserahkan kepada *hulango* sebagai tanda telah selesai tugas perawatannya. Tetapi *hulango* dapat dimintai tolong jika sewaktu-waktu diperlukan.³⁹

Adapun yang hadir dalam acara *mopoto'opu* ini adalah kaum kerabat yang terdiri dari kakek, nenek, paman dan bibi dari pihak istri maupun pihak suami, dan tetangga terdekat. Diundang pula para pemuka agama terdekat seperti guru ngaji, imam, budayawan dan salah seorang tokoh adat.

Adapun *molunggelo* (*mopota'e to lulunggela*) berarti menaikkan bayi pada buaian, (ranjang ayunan bayi yang disebut *lulunggela*). Yang melaksanakan adalah kerabat pihak ibu sang anak, *hulango* (bidan kampung), yang beragama Islam, mengetahui urutan tata cara *molunggelo* dan mengetahui lafal-lafal yang telah diturunkan oleh leluhur dalam pelaksanaan acara tersebut. *Hatibi* atau *imamu* juga pelaksana yang bertugas melaksanakan ritual doa, dan seorang Ibu yang telah separoh baya, yang masih bersuami dan anak-anaknya banyak yang berhasil.

Dalam ritual *molunggelo* dipersiapkan seperangkat *hulante* yaitu bahan bahan yang terdiri dan 2 cupak beras atau 3 liter di atas baki di atas beras terletak 7 buah biji pala, 7 buah cengkih, 7 buah telur (mentah), 7 buah *limutu* (lemon sowanggi) biasa disebut jeruk purut. Demikian juga *tohetutu* (lampu dari sejenis damar) yang ditancapkan paaa beras dan *yilonta* (minyak harum dari ramuan daun-daunan seperti daun *limututu*, kulit *limututu*, *humopoto* (kencur), bawang putih, daun *umonu* dan lain lain yang diberi minyak kelapa.⁴⁰

Hal lain yang disiapkan adalah *pale yilulo*, beras yang terdiri dari 5 warna; *dulewe* (upik pinang) yang baru mekar; dan seperangkat baki yang berisi *polutube* (tempat bara api), segelas air, tempat (baskom) berisi dupa (*totabu*).

³⁹ *Ibid*, h. 53.

⁴⁰ *Ibid*, h. 57-58.

Hal-hal yang disiapkan dalam ritual ini bersifat fungsional dan simbolik. *Hulante* berarti persembahan sedang isinya mengandung makna tertentu. Beras 2 cupak atau 3 liter merupakan lambang rezeki. Angka 3 bermakna 3 tahapan kejadian manusia, yaitu dari yang tiada, kemudian ada; lalu kembali tiada. Pala dan cengkih perlambang kesejahteraan dan perlindungan kesehatan. Telur perlambang asal kejadian manusia. *Limututu* (jeruk purut) perlambang keharuman negeri. *Tohetutu* (lampu damar) bermakna cahaya kehidupan. *Yilonta* (minyak harum ramuan dari daun-daunan harum) bermakna keharuman alamiah setiap pribadi yang dicapai oleh setiap insan suku Gorontalo. *Pale yilulo* merupakan makanan hantaran bagi penjaga rumah (gaib), yang disebut *wawalo bele*. *Bulewe* (upik pinang), bermakna prinsip kehidupan manusia, sebagai penyandang amanah Allah. Seperangkat baki berisi *polutube*, segelas air dan sebakom *totabu* (dupa), sarana penghubung doa dari Insan yang terdiri dari 4 anasir alam (*wopato bangusa*), yaitu *huta*, *tulu*, *taluhu* dan *dupotu* (tanah, api, air dan udara). Angka 7 pada *hulante*, jika yang diadatkan adalah bayi wanita, dan angka 5 jika yang diadatkan adalah laki-laki. Angka 7 bermakna 7 martabat manusia, dan angka 5 bermakna lima rukun Islam.⁴¹

Adapun proses pelaksanaannya adalah pembersihan tempat buaian (*lulunggela*). Yang membersihkan adalah Ibu Tua yang membantu *Hulango*. *Lulunggela* yang sudah dibersihkan kemudian dipasang perhemell kecil, (bagian atas kelambu) dengan kain berwarna putih serta membalut bagian dalam *lulunggela* dengan kelambu berwarna putih dan memasang kelambu untuk bagian luar dengan warna yang sama. Ada dua bentuk *lulunggela*. Pertama, *lulunggela* yang terbuat dari batang *tanangge* (sama bentuknya dengan tebu, tapi keras). Kedua, *lulunggela* yang terbuat dari rotan. Untuk *lulunggela* gantung, disiapkan kayu/bambu gantungan. Sedangkan *lulunggela* duduk (*wih*), yang ayunannya ke samping kiri dan kanan, disiapkan kelambu tanpa perhemel.⁴²

⁴¹ *Ibid*, h. 58-59.

⁴² *Ibid*, h. 61.

Lulunggela yang sudah disiapkan tersebut, selanjutnya dimasukan ke dalam kamar untuk siap digunakan. Di depan *lulunggela* diletakkan *hulante* di atas tikar. Sementara bagian tengahnya terpasang lampu *tohetutu*, serta *pale yilulo* di atas piring. Di depan kamar, terhampar tikar/karpet atau permadani, untuk pelaksanaan acara/ritual doa. Para undangan duduk di atas hamparan tikar/karpet. Sementara di hadapan *imamu/hatibi* (pelaksana ritual doa) terletak seperangkat baki yang berisi *polutube*, dupa dan segelas air serta *yilonta*. Pelaksanaan ritual doa dilaksanakan dengan diikuti para undangan.⁴³

Bayi yang sudah dimandikan, berbusana putih, dipangku, didepan *imamu/hatibi* (pelaksana ritual doa). Sedangkan sang ibu memegang penggalan *bulowe*. Demikian pula para undangan lainnya. Setiap selesai doa-doa yang dibacakan, *imamu/hatibi* (pelaksana ritual doa) mengusap ubun-ubun sang bayi dengan minyak *yilonta*.⁴⁴

Selesai ritual doa, *hulango* (bidan kampung) menjemput sang bayi dari ibunya lalu mengayunkan 3 kali ke *lulunggela*. Pada kali ketiga sang bayi dimasukkan ke *lulunggela* sambil mengucapkan "*Bismillahirrahanirrahim Allahu Akbar*", dan selanjutnya lafal doa-doanya yang diketahui oleh *hulango*.

Setelah sang bayi berada ada dalam *lulunggela*, maka *hulango* (bidan kampung) menaburkan *Pale yilulo* dengan berucap:

- *Boti bahagiyangi li mongoli. Didu meyihe tumbuluwa boti ta tolulunggela.....wombu limongoli*
- *Wonu Bolo Humoyongo Ti Mongoli Ta Momalongo*
- *Wonu Bolo Molonengo. Timongoli ta Mohunemo ... dst*
Artinya:
- Ini bagian kalian, jangan lagi tegur bayi yang dalam buaian ... cucu kalian ...
- Kalau menangis, kalian yang membujuk
- Kalau sakit, kalianlah yang mengobati ...dst ...⁴⁵

⁴³ *Ibid*, h. 61-62.

⁴⁴ *Ibid*, h. 62.

⁴⁵ *Ibid*, h. 62-63.

Setelah minum teh atau kopi dan makan kue-kue basah yang disuguhkan mereka saling berjabat tangan mengucapkan terima kasih dan ucapan selamat, lalu pamit pulang. Acara *molunggelo* dinyatakan selesai.

Biasanya hari yang baik untuk pelaksanaan acara adat *molunggelo* dipilih adalah hari Jumat pagi, pukul 08.00 dimulai ritual doa (*ngadi salawati*). Jika hari Jumat jatuh pada *kalesuwa* atau *lowanga* (sial) atau hari naas maka dipilih hari-hari lainnya yang baik sesuai perjalanan bulan di langit. Dalam ritual ini, yang diundang adalah kerabat yang paling dekat seperti kakek, nenek, paman dan bibi dari pihak istri maupun pihak suami, tetangga terdekat, pemuka agama yang terdekat seperti guru ngaji dan seseorang yang dituakan di kampong/desa.

E. Ritus *Mongakiki* dan *Mohuntingo*

Mongakiki artinya melaksanakan akikah. Sedangkan *mohuntingo* berarti mencukur rambut. Dalam terminologi hukum Islam, akikah adalah menyembelih binatang pada hari ketujuh dari kelahiran anak. Peristiwa itu dibarengi dengan pemberian nama (*tasmiyah*) dan pemotongan rambut anak tersebut.⁴⁶ Hewan akikah yang disembelih adalah kambing sebanyak dua ekor untuk anak laki-laki dua ekor, dan anak perempuan seekor. Dalam adat Gorontalo, semua hal yang berkenaan dengan hewan yang disembelih baik syarat-syarat hewan yang disembelih maupun cara penyembelihannya merujuk kepada aturan formalistik fikih Islam, kecuali yang terkait dengan adat local, seperti syarat-syarat pelaksana dan prosesi penyembelihan hewan akikah.

Dalam buku *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo*, disebutkan bahwa syarat penyembelih akikah adalah muslim (beragama Islam), biasa menyembelih dan mengetahui lafal-lafal doa penyembelihan, serta memakai songkok ketika menyembelih. Para pelaksana ini terdiri atas *imamu* atau *hatibi*

⁴⁶ Sofyan A.P. Kau, *Fikih Feminis: Menghadirkan Teks Tandingan*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2014), h. 137.

dan *hulango*. Tugas *imamu* atau *hatibi* adalah melaksanakan ritual doa selamat. Sedangkan *hulango* (bidan kampung) bertugas membuat ramuan minyak *yilonta*. Para pelaksana lainnya adalah mereka yang menguliti kambing sembelihan dan Ibu-ibu juru masak.

Hal-hal yang dipersiapkan dalam proses akikah adalah sebagai berikut:

- a. Dua kambing jika anak laki-laki, dan seekor kambing jika anak perempuan;
- b. Seperangkat *polutube*, segelas air, dan baskom *totabu* untuk mongadi salawati;
- c. Seperangkat baki berisi, baskom *yilonta* (minyak harum dan ramuan) dan sebuah piring kecil yang berisi kalung mutiara, atau kalung emas;
- d. Potongan kain putih, ukuran 1 x 1 meter sebanyak jumlah kambing yang dipotong.⁴⁷

Kelima hal di atas merupakan atribut adat atau benda budaya yang memiliki fungsi tersendiri. Kambing yang disiapkan adalah kambing yang memenuhi syarat syariat untuk disembelih. Sedangkan seperangkat *polutube* adalah tempat membakar kemenyan ketika dilakukan ritual doa. Secara simbolik dipahami sebagai sarana penghubung doa dari insan manusia yang terdiri dari 4 anasir alam (*wopato banyusa*) yaitu api, tanah, udara dan air. Sementara seperangkat baki yang berisi baskom *yilonta* (minyak harum dari ramuan) digunakan untuk dipoleskan ke tubuh dan leher kambing, yang bermakna bahwa binatang ini adalah pilihan sebagai akikah dari sang bayi. Adapun kalung bermakna sebagai perwujudan keikhlasan binatang itu. Dipercayai bahwa kalung pada kambing akikah tersebut menjadi tanda sebagai kambing akikah. Sedangkan kain putih berfungsi untuk menutup badan kambing ketika dibawa ke tempat penyembelihan. Kain putih tersebut bermakna

⁴⁷ *Ibid*, h. 65-66.

kesucian hati baik dari pemilik kambing, maupun dari pelaksanaan akikah.⁴⁸

Hari pelaksanaan akikah adalah hari yang telah disepakati bersama, biasanya hari Jumat pagi sebelum salat Jumat. Kambing yang disembelih terlebih dahulu dibersihkan dari kotoran yang ada pada tubuhnya dan kakinya. Dibersihkan berarti kambing tersebut dimandikan. Sesudah dimandikan ditambatkan di halaman rumah. Sebelum dibawa ke tempat penyembelihan, dilakukan ritual doa terlebih dahulu, yang disebut *dua mongadi salawati*. Selesai doa, pembaca doa kemudian mengoleskan *yilonta* (minyak harum) ke tubuh kambing, sambil mengayunkan kalung 3 kali ke leher kambing yang akan disembelih. Sesudah itu, kambing tersebut ditutupi dengan potongan kain putih yang berukuran 1x1 meter. Selanjutnya kambing tersebut digiring ke tempat penyembelihan.⁴⁹

Kambing yang akan disembelih digulingkan ke tulang rusuknya sebelah kiri sambil menghadap kiblat. Leher kambing tersebut kemudian diolesi minyak *yilonta* oleh *imamu* atau *hatibi* yang akan menyembelih kambing tersebut. Sesudah itu, pisau diletakan ke leher kambing, sambil membaca *basmallah* dan lafal-lafal lainnya saat dilakukan penyembelihan.

Setelah disembelih, kambing tersebut dikuliti, dan diambil dagingnya dan lainnya untuk kemudian diserahkan kepada juru masak untuk dimasak. Makanan yang telah masak, selanjutnya sebagiannya dibagikan ke panti asuhan dan tetanga-tetangga yang dekat.⁵⁰

Selesai akikah dilanjutkan dengan *mohuntingo*. Mereka yang terlibat dalam prosesi *mohuntingo* adalah *hulango* dan *imamu* atau *hatibi*. *Hulango* (bidan Kampung) yang dimaksud adalah orang yang diakui sebagai bidan kampung, muslim, mengetahui urutan tata cara *mohuntingo*, mengetahui lafal-lafal yang telah

⁴⁸ *Ibid*, h. 69.

⁴⁹ *Ibid*, h. 71.

⁵⁰ *Ibid*, h. 72.

diturunkan oleh leluhur dalam pelaksanaan acara tersebut. Sedangkan *imamu* atau *hatibi* adalah orang yang akan melaksanakan ritual doa (*mongadi salawati*). Pelaksana lainnya adalah seorang bapak yang dianggap tahu mempersiapkan perlengkapan yang dipakai pada pelaksanaan *mohuntingo*.

Hal-hal yang dipersiapkan dalam ritual *mohuntingo* adalah sebagai berikut:

- a. Sebuah kelapa yang masih muda. Yaitu kelapa yang belum mempunyai daging kelapa, yang akan diukir dan dilubangi segi tiga bersama penutupnya.
- b. *Bulowe* (upik pinang) yang sudah mekar.
- c. Sisir, cermin, gunting dan kalung emas atau mutiara.
- d. *Toyopo*. yang berisi penganan ringan, yaitu nasi kuning, ayam goreng, pisang masak, dan kue-kue basah.
- e. Seperangkat *polutube* (tempat bara api), segelas air dan tempat dupa) untuk ritual doa selamat (*ngadi salawati*).
- f. Seperangkat *hulante*, yaitu baki yang berisi bahan-bahan yang terdiri dari beras 2 cupak atau 3 liter, di atasnya terletak 7 buah telur, 7 buah biji pala, 7 buah cengkih, 7 buah *limututu* (lemon sowanggi) atau jeruk purut, dan 7 keping mata uang senilai Rp. 100.- Jika yang digunting rambut bayi laki-laki, maka angka dari benda-benda budaya adalah masing-masing berjumlah 5 buah.
- g. *Tohetutu* (lampu damar) yang ditancapkan pada beras.
- h. *Yilonta* atau minyak harum dan ramuan daun-daunan yang harum.
- i. *Alawahu tihi* (kikisan kuning campur kapur) warnanya merah.
- j. *Pale yilulo*, yaitu beras 5 warna (putih, hitam, merah, kuning dan hijau).⁵¹

⁵¹ *Ibid*, h. 75-76.

Hal-hal yang dipersiapkan di atas dinamakan atribut adat atau terkadang disebut benda budaya yang masing memiliki makna dan fungsi tersendiri. Sebuah kelapa yang masih muda, belum punya daging kelapa, yang akan diukir bermakna kepala masih suci, tempat tumpuan harapan orang tua. Di angkat buah kelapa, bukan buah-buah tanaman yang lain, karena kelapa adalah tanaman yang berumur panjang, dan hampir semua unsur tanaman itu bermanfaat bagi manusia (orang banyak). Kelapa berbatang lurus tanpa cabang, diharapkan pula bayi itu akan selalu bersifat lurus jujur dan taat hukum serta aturan yang berlaku. Sedangkan *boluwe* (upik pinang) bermakna prinsip kehidupan manusia, sebagai penyandang amanah Allah. Sementara sisir, cermin, bermakna penataan ciri pribadi. Gunting adalah alat menggunting rambut. Kalung emas atau mutiara, selain sebagai perhiasan juga bermakna suatu rangkaian keterikatan dalam suatu kekerabatan yang akan menjalin suatu tali silaturahmi, yang tak mudah putus.⁵²

Adapun *toyopo*, yaitu tempat makanan dari jalinan janur, yang berisi nasi kuning, potongan-potongan ayam goreng, pisang masak *tahumelito* (pisang raja) atau pisang *hulontio* (pisang gapi), serta kue-kue basah seperti *wapili*, *apang coye* dan *apang bale*, dll. *Toyopo* ini bermakna limpahan rezeki, bukan persembahan, tetapi diberikan secara ikhlas kepada *Imam*, pelaksana utama acara adat *mohuntingo*.⁵³

Sedangkan seperangkat *polutube* sebagai sarana penghubung doa dari insan yang tercipta dari 4 anasir alam atau dikenal dengan *wopato bangusa*, yaitu api, air, udara dan tanah. *Hulante*, bermakna rezeki, kesejahteraan dan perlindungan kesehatan, kejadian manusia, serta keharuman negeri, (lihat penjelasan terdahulu). *Tohetutu* (lampu samar) bermakna cahaya kehidupan. *Yilonta* atau minyak harum dan ramuan, bermakna keharuman alamiah yang bersumber dari kepribadian. *Alawahu*

⁵² *Ibid*, h. 77.

⁵³ *Ibid*, h. 77.

tilihi, yaitu tanda yang akan ditempelkan pada dahi sebagai pengukuhan adat. Sementara *pale yilulo* adalah makanan hantaran bagi penjaga rumah (gaib) yang disebut *wawalo bele*.⁵⁴

Adapun proses pelaksanaannya adalah sebagai berikut: *Pertama*, kelapa muda yang kulit luarnya terukir, dan berlubang segitiga bersama tutupnya, diletakkan di atas baki yang beralaskan alas baki berwarna merah muda bersama baskom kecil berisi minyak harum ramuan, sisir, cermin dan gunting. Perangkat ini terletak di depan *imamu*. Demikian juga seperangkat *polutube* (tempat bara api), segelas air yang tertutup, baskom dupa (*totabu*) diletakkan di depan *imamu*.

Kedua, sang bayi sebelum diupacarakan, dimandikan dan diberikan *alawahu tilihi* pada dahi, leher, kedua ruas lengan sebelah atas, kedua telapak tangan, bagian bawah lutut, dan telapak kaki, lalu dipakaikan busana adat bayi. Bagi bayi perempuan, memakai *bide o tambı'ı*, dan baju *galenggo* yang dijahit bersambungan, terbelah di bagian belakangnya. Sedangkan bagi bayi laki-laki celana panjang *tilambi'ı* dan *bo'ı kini tilambi'ı* (baju yang berhiaskan kembang emas). Ikat kepala untuk bayi perempuan, adalah *baya lo bo'ute* dan ikat kepala bayi laki-laki *payunga tilambi'ı* (payung yang berhiaskan kembang emas).

Setelah mendapat pemberitahuan (*po'ıta*), maka dimulailah pembacaan doa sampai pada Acara "*timihulo asyraka*" (berdiri saat pada acara *asyraka*). Pada saat mereka berdiri, kemudian pembawa baki *bulowe* masuk dan membagikan *bulowe* kepada para hadirin yang berdiri, disusul dengan baki yang berisi kelapa berukir dan perangkatnya di depan imam, lalu sang bayi yang dalam pelukan ibunya, dipayungi oleh *toyungo bilalanga* (payung kebesaran).

Selanjutnya, *imamu* mencelupkan tangannya ke dalam baskom *yilonta* kemudian mengoleskannya pada ubun-ubun

⁵⁴ *Ibid*, h. 78.

bayi, bagian kiri dan kanan. Selanjutnya, *imamu* mengambil gunting. Guntingan pertama, pada rambut yang ada pada ubun-ubun bayi atau sekitarnya untuk kemudian dimasukkan ke dalam lubang kelapa. Guntingan kedua dari samping kanan, dan guntingan ketiga dari samping kiri kepala sang bayi, kemudian dimasukkan ke dalam lubang kelapa tersebut.

Selesai guntingan rambut bayi dilakukan oleh *imamu*, maka bayi itu diedarkan oleh Ibunya kepada para tamu yang berdiri, dengan iringan lagu salawat “*Ya Nabi Salamun ‘Alaik*” untuk dimintakan berkah. Setiap tamu mengusap kepala sang bayi, sambil mendoakan keselamatannya.⁵⁵

Selesai acara gunting rambut, para tamu duduk kembali, menunggu hidangan makanan siang, baik secara adat dialaskan di bawah maupun secara nasional di meja makan. Selesai makan, para tamu disuguhi minum kopi atau the *polondulo* (minuman sebagai pertanda bahwa acara sudah selesai sehingga para tamu undangan sudah bisa pamitan pulang).

Ketika acara *mohuntingo* dinyatakan selesai, maka pada saat para tamu pamitan pulang, salah seorang Bapak mewakili keluarga, berjabat tangan dengan menyisipkan amplop sedekah kepada mereka yang sudah disepakati untuk disedekahi oleh *shahibul hajah* (orang yang melakukan hajatan ritual *mohuntingo*).

F. Ritus *Mopolihu Lolimu dan Mongubingo*

Secara literal, *mopolihu lo limu* berarti mandi dengan ramuan jeruk purut. Tujuan adalah untuk kebersihan diri. Secara hakiki, pelaksanaan adat *mopolihu lo limu* disamping kebersihan, juga sebagai pensucian diri sang anak baik lahir maupun batin. Mereka yang terlibat dalam acara/upacara *mopolihu lo limu* adalah *hulango* (bidan kampung) yang memenuhi persyaratan, seperti beragama Islam, mengetahui seluk beluk tata cara *mopolihu lo limu* dan diakui oleh kelompok masyarakat sebagai *hulango* (bidan kampung). Yang terlibat lainnya adalah *Imamu*

⁵⁵ *Ibid*, h. 80-81.

atau *Hatibi* (tokoh agama) yang bertugas membacakan doa selamat (*mongadi salawati*), dan seorang ibu yang dituakan sebagai pembimbing acara tersebut.⁵⁶

Sedangkan *mongubingo* berarti khitan terhadap bayi perempuan. Dalam adat masyarakat muslim Gorontalo, *mongubingo* diyakini keharusan agama. Tujuannya adalah untuk membersihkan alat kelamin perempuan dari kelenjar yang haram terbawa dari lahir. Berdasarkan penuturan para leluhur, jika tidak dibersihkan dan disucikan kelenjar, maka keturunan yang lahir dari rahim perempuan tersebut, tetap membawa yang haram walaupun dari perkawinan yang sah.⁵⁷

Sebelum acara adat *mopolihu lo limu* disiapkan delapan atribut adat/benda budaya. Keberadaan kedelapan atribut adat/benda budaya mengandung makna dan pesan moral tertentu. Adapun kedelapan atribut adat/benda budaya dan maknanya adalah sebagai berikut:

Pertama, taluhu yilonuwa, yaitu air ramuan jeruk purut (*limututu*) yang terdiri dari kulit *limututu* yang diiris halus; tujuh buah *limututu* yang dipotong dua, tapi tidak diremas; irisan dari tujuh macam *polohungo* (daun puring); ramuan *umonu* (keharuman) yang ditumbuk halus yang disebut *yilonta*; daun *onumo* sejenis daun mayana tapi hijau dan harum; bunga melati yang disebut *bunga mputi*. *Taluhu yilonuwa* mengandung makna pembersihan terhadap tujuh macam sifat tercela yang harus sejak dini dihilangkan pada diri anak. Ketujuh sifat tercela tersebut adalah *nene'olo* (tingkah laku yang menjengkelkan), *wetetolo* (berbicara tidak pada tempatnya), *kekengolo* (bertingkah aksi sibuk), *kureketolo* (bertingkah dan berbicara sembarangan), *pa'ingolo* (suka membantah orang tua), *bulabolo* (suka memotong pembicaraan orang dengan bual-bualan [*dila otumanina liyo*]), dan *hutatingolo* (berbicara dan bertingkah kasar [*bangganga*]). Tegasnya, *limututu* yang dominan pada air

⁵⁶ *Ibid*, h. 83-84.

⁵⁷ *Ibid*, h. 83.

kembang ini bermakna pembersih terhadap ketujuh sifat tercela tersebut (*pohinggi u hiluwi luwita*).

Kedua, tujuh buah perian bambu kuning, yang ditutupi dengan *polohungo* (daun puring), yang berisi air, dan kepingan logam bernilai Rp. 100,- dahulu 10 sen. Tujuh buah perian bambu kuning bermakna harapan atas kemuliaan. Kemuliaan tidak dapat diperoleh kecuali dengan menyucikan diri dari dosa lahir yang dilakukan oleh 7 anggota badan, yaitu: mulut yang biasa dusta atau *ghibah*, mata yang biasa melihat yang haram, telinga yang suka nguping pembicaraan orang lain, hidung yang biasa menimbulkan rasa benci, kaki yang biasa berjalan dan berbuat maksiat, tangan yang biasa merusak, dan kemaluan yang biasa bersyahwat atau berzina. Sedangkan uang logam yang terisi pada perian perlamhang harta yang halal. Itu berarti, jika suci dari dosa lahir, maka harta yang halal dengan mudah diperoleh.

Ketiga, *bulowe* (upik pinang) setangkai yang masih tertutup (*hu'u-hu'umo*), dan yang setangkai sudah mekar (*malongo'alo*). *Bulowe* yang telah mekar, digantungkan di atas tempat duduk sang ibu bersama bayinya saat dimandikan. *Bulowe* atau upik pinang bermakna prinsip kehidupan manusia dalam keberadaannya di dunia sebagai penyandang amanah Allah.

Keempat, telur ayam kampung yang masih baru satu butir, bermakna awal kejadian manusia.

Kelima, *dudangata* (kukuran kelapa yang dijadikan tempat duduk Ibu dan bayinya. Mengandung makna dan harapan agar dijauhkan dari kejahatan manusia.

Keenam, *hulante*, yaitu seperangkat baki yang berisi beras tujuh mangkok, telur tujuh buah, pala dan cengkih masing-masing tujuh buah, *limututu* tujuh buah dan tujuh buah keping uang logam senilai Rp 100,-. Tiga liter beras bermakna tiga tahapan kehidupan manusia, beras adalah perlambang rezeki. Tujuh buah *limututu* bermakna tujuh sifat buruk yang harus ditinggalkan (*Pohinggi uhiluwi-luwita*). Tujuh buah pala dan cengkih bermakna tujuh tingkatan bathin yang harus disucikan.

(*lamahu lo bathini*). Tujuh buah telur bermakna *liyatu lo batanga'*. Tujuh buah keping uang logam bernilai Rp. 100T-bermakna tetap mencari harta sebagai penunjang kehidupan (*ta'e-ta'e to tilapulo*).

Ketujuh, satu piring mangkuk *alawahu tilihi*, untuk *bonto* (pemberian tanda di dahi). Yang ditandai adalah dahi sebagai pernyataan untuk tidak menyembah selain Allah; leher sebagai pernyataan tidak akan makan makanan yang haram; tenggorokan bagian bawah sebagai pernyataan pemeliharaan nafas keluar masuk dengan zikir setiap saat; bahu sebagai pernyataan bertanggung jawab sebagai penyandang amanah Allah; lekukan-lekukan tangan dan kaki sebagai pernyataan tidak akan berbuat perbuatan yang tercela (*mazmumah*).

Kedelapan, seperangkat baki yang berisi gelas *tohetutu*, dan lima piring mangkuk beras lima warna, yang disebut *pale yilulo*. Gelas *tohetutu* bermakna sinar kehidupan. *Pale yilulo* atau beras lima macam bermakna *pale mela* (beras berwarna merah), melambangkan "*duhu mela*" (darah merah) yang ada pada tubuh; *Pale moputi'o* (beras berwarna putih), melambangkan "*duhu moputi'o*" (darah putih) yang ada pada tubuh; *pale moyitomo* (beras berwarna hitam) melambangkan "*tapu*" (daging) pada tubuh; *pale lalanu* (beras yang berwarna kuning) melambangkan "*yilolota*" (sum-sum) pada tubuh; dan *pale moyidu* (beras berwarna hijau) melambangkan "*lintidu*" (urat) yang ada pada tubuh.⁵⁸

Delapan atribut adat/benda budaya di atas terkait dengan pelaksanaan *mopolihu limu*. Sedangkan untuk pelaksanaan *mongubingo*, disiapkan *alumbu moputi'o* (kain putih) sepanjang dua meter untuk menutupi kepala bayi saat di khitan dan seperangkat alat khitan yang diletakkan atas baki yang beralaskan kain putih. Alat khitan dimaksud adalah pisau kecil (dahulu memakai sembilu) dan *yinula monu* (minyak *yilonta*).⁵⁹

⁵⁸ *Ibid*, h. 85-91.

⁵⁹ *Ibid*, h. 86.

Yang diundang dalam acara *mopolihu lolimu* adalah kerabat yang paling dekat dan para tetangga yang terdekat. Jika acara ini dirangkaikan dengan acara adat perkawinan, atau pembe'atan, maka undangannya adalah undangan dari acara induk.⁶⁰ Sebagai rasa syukur dan terima kasih atas pelaksanaan acara, diberikan sedekah dari sepasang suami istri kepada *hulango* (bidan kampung), yang mempersiapkan perlengkapan adat, Imam atau Hatibi yang melaksanakan *ngadi salawati*, para pekerja yang membantu pelaksanaan adat tersebut.⁶¹

Secara teknis, sehari sebelum pelaksanaan acara adat *mopolihu lo limu*, *hulango* sudah mempersiapkan perlengkapan (benda-benda) budaya yang diperlukan. Pagi-pagi, sebelum acara dilaksanakan, didahului dengan *mongadi salawati* yang dilaksanakan oleh Imam atau Hatibi. Sesudah itu, *hulango* melaksanakan acara adat *momonto* kepada sang bayi dan kedua orang tuanya. Selesai *momonto*, Ibu dan sang bayi dibawa ke tempat acara *mopolihu lo limu*. Ibu dan sang bayi duduk pada *dudangata* (kukuran kelapa) dan menghadap ke timur. Kemudian dilakukan penyiraman. Siraman pertama oleh Ibunya yang diwakilkan pada neneknya, atau (bibinya), apabila yang memangku anak itu ibunya. Siraman berikutnya oleh ayahnya, keduanya mengambil air dari loyang ramuan. Siraman berikutnya, adalah oleh pemangku adat, atau oleh Imam/Hatibi dari perian bambu kuning, yakni dari perian pertama, tanpa *tuja'i* (bacan sajak). Siraman perian kedua sampai ke tujuh oleh *hulango*. Jika nenek dan kakeknya lengkap (masih hidup), baik pihak ibu maupun pihak ayahnya, maka berhak menyiramkan air perian-peran tersebut.⁶²

Selesai mandi, sang anak diberikan/memakai busana adat, yaitu baju panjang *o tambu'o* (berhiaskan kembang-kembang emas), dan kepalanya memakai *baya lo bo'ute* (ikat kepala), siap untuk dikhitan (*mongubingo*).

⁶⁰ *Ibid*, h. 91.

⁶¹ *Ibid*, h. 91-92.

⁶² *Ibid*, h. 92.

Saat pelaksanaan *mongubingo* (khitanan), *hulango* menutup dirinya dengan *alambu moputi'o*. Selesai khitanan, sang anak, disapukan dengan *yinula moonu* (*yilonta*) sebagai tanda selesai khitanan. Acara dilanjutkan dengan doa syukuran yang dibawakan oleh Imam/*Hatibi*.

Dalam doa syukuran disediakan seperangkat *polutube*. *Polutube*, diletakkan di depan Imam/ *Hatibi*. Selesai acara doa, dilaksanakan acara santap siang bersama. Selesaiya makan, dilanjutkan dengan minum kopi/teh, sebagai isyarat telah selesai rangkaian acara *mopolihu lo limu* dan *mongubingo*, dan karena itu para undangan sudah boleh pulang untuk meninggalkan tempat acara.⁶³

G. Ritus Moluna

Moluna artinya mengkhitan anak laki-laki. Dalam tradisi Gorontalo, anak laki-laki yang dikhitan berumur 10 s/d 12 tahun dan sudah tamat mengaji. Secara adat, orang yang melaksanakan ritual *moluna* adalah ahli khitan, biasanya dari tokoh agama seperti *syara'a da'a*, *hatibi* atau *imamu*. Ahli khitan ini nanti didampingi oleh seorang dokter atau paramedis lainnya yang membantu pengobatan luka atau perdarahan. Pelaksana lain yang terlibat adalah *hulango* (bidan kampung) yang bertugas mempersiapkan perlengkapan atribut adat atau benda budaya yang dibutuhkan dalam ritual *moluna*. Disamping itu, dibutuhkan pula para pekerja lainnya yang bertugas membuat *pu'ade lo beati* (tempat duduk yang digunakan saat dilakukan pembaitan). Jika pelaksanaan *moluna*, memakai sistem "*Pohutu pongo-pongo'abu*", maka *pu'ade lo be'ati*, didalam *buli-bulita* disertai dengan arkus *lo liyango* dan *tu'adu tolitihu* serta *ngango lo huwayo*. Pelaksana lainnya adalah *imamu* atau *hatibi* yang melaksanakan ritual doa selamat dan pelaksanaan pembaitan.⁶⁴

Adapun hal-hal yang dipersiapkan dalam ritual *moluna* adalah sebagai berikut:

⁶³ *Ibid*, h. 93.

⁶⁴ *Ibid*, h. 95-96.

- a. *Wupato* (batang pisang) yang sudah dikupas sepanjang 1 meter. *Wupato* ini digunakan sebagai tempat duduk saat anak dikhitan. *Wupato* tersebut bermakna kesterilan serta sejuk dingin untuk diduduki oleh sang anak yang akan dikhitan sehingga tidak dirasakan sakitnya luka alat vitalnya.
- b. *Hulante* satu baki, lengkap dengan isinya, yaitu seperangkat baki yang berisi beras tujuh mangkok, telur tujuh buah, pala dan cengkih masing-masing tujuh buah, *limututu* tujuh buah dan tujuh buah keping uang logam senilai Rp 100,-. Tiga liter beras bermakna tiga tahapan kehidupan manusia, beras adalah perlambang rezeki. Tujuh buah *limututu* bermakna tujuh sifat buruk yang harus ditinggalkan (*pohinggi uhiluwi-luwita*). Tujuh buah pala dan cengkih bermakna tujuh tingkatan batin yang harus disucikan. (*lamahu lo bathini*). Tujuh buah telur bermakna *liyatu lo batanga'*. Tujuh buah keping uang logam bernilai Rp. 100T-bermakna tetap mencari harta sebagai penunjang kehidupan (*ta'e-ta'e to tilapulo*).
- c. Seperangkat *pale yilulo* dan segelas *tohetutu*; seperangkat baki yang berisi gelas *tohetutu*, dan lima piring mangkuk beras lima warna, yang disebut *pale yilulo*. Gelas *tohetutu* bermakna sinar kehidupan. *Pale yilulo* atau beras lima macam bermakna *pale mela* (beras berwarna merah), melambangkan "*duhu mela*" (darah merah) yang ada pada tubuh; *Pale moputi'o* (beras berwarna putih), melambangkan "*duhu moputi'o*" (darah putih) yang ada pada tubuh; *pale moyitomo* (beras berwarna hitam) melambangkan "*tapu*" (daging) pada tubuh; *pale lalanu* (beras yang berwarna kuning) melambangkan "*yilolota*" (sum-sum) pada tubuh; dan *pale moyidu* (beras berwarna hijau) melambangkan "*lintidu*" (urat) yang ada pada tubuh.
- d. Seperangkat *polutube*, segelas air, baskom dupa di atas baki. *Polutube* adalah tempat membakar kemenyan ketika dilakukan ritual doa. Secara simbolik, dipahami sebagai

sarana penghubung doa dari insan manusia yang terdiri atas 4 anasir alam (*wopato banyusa*), yaitu api, tanah, udara dan air.

- e. Satu piring mangkuk *alawahu tilihi* yang digunakan untuk *bonto* (pemberian tanda di dahi). Yang ditandai adalah dahi sebagai pernyataan untuk tidak menyembah selain Allah; leher sebagai pernyataan tidak akan makan makanan yang haram; tenggorokan bagian bawah sebagai pernyataan pemeliharaan nafas keluar masuk dengan zikir setiap saat; bahu sebagai pernyataan bertanggung jawab sebagai penyandang amanah Allah; lekukan-lekukan tangan dan kaki sebagai pernyataan tidak akan berbuat perbuatan yang tercela (*mazmumah*).
- f. Seperangkat baki yang berisi makanan khas daerah berupa *yilahe toto-totota labiya* (kuah asam kepala ikan kabos (tola) yang ada bulatan bakso dari sagu), *yilabulo* 5 bungkus, *Lutu tilinanga* (pisang masak yang utuh digoreng), sepiring nasi dan sebakom bubur ayam. Seperangkat makanan khas daerah Gorontalo ini bermakna perlindungan kesehatan, karena ikan danau, bebas dari alergi.
- g. Busana adat *takowa kiki* dengan *payunga tilambi'o* bermakna kemuliaan.
- h. Tempurung berisi tanah (separuhnya) untuk penam-pung darah yang menetes dari luka bekas khitanan.⁶⁵

Acara ritual *moluna* dihadiri oleh para undangan diantaranya pemerintah setempat (lurah atau kepala desa). Jika acaranya bersifat *pohutu pongo-pongo'abu*, maka yang diundang adalah sampai ke tingkat camat dan bupati, sedang pelaksanaannya adalah pemangku adat. Kerabat dan handai taulan, serta para tetangga juga diundang dalam acara *moluna* ini.

Atribut adat atau benda budaya di atas telah dipersiapkan sehari sebelum acara *moluna* dilaksanakan, seperti *pu'adelo be'ati*.

⁶⁵ *Ibid*, h. 97-98.

Sementara *hulante*, *pale yilulo* dan *alawahu tilihi* disiapkan dalam kamar tersendiri oleh *hulango* pada malam harinya. Besok pagi hari pelaksanaan *moluna*, anak yang akan dikhitan dimandikan oleh ayah atau kakeknya dengan lafal-lafal doa untuk keselamatan sang anak dalam perjalanan hidupnya sebagai remaja dewasa. Ada pula kebiasaan yang lain bahwa yang memandikan adalah guru ngaji, atau orang yang dituakan dalam keluarga.

Sesudah dimandikan, anak tersebut kemudian dirias dengan memakai busana adat, berupa *bo'o takowa kiki* lengkap dengan *payunga tilambi'o*, didahului dengan acara *momonto* (memberi tanda pada dahi) yang dilaksanakan *hulango*. Pelaksanaan acara *momonto* disaksikan oleh kedua orang tuanya. Kemudian dilanjutkan dengan *mopomaklumu* (mengabarkan bahwa acara akan dilaksanakan kepada pemerintah setempat bahwa acara pembaiatan akan dimulai. Yang mengabarkan adalah pemangku adat.⁶⁶

Selanjutnya seperangkat *polutube* diangkat dan diletakkan di atas meja disamping *imamu/hatibi*, sementara sang anak yang dikhitan berada di *pu'ade lo be'ati*. Kemudian *imamu/hatibi* merentangkan selendangnya agar dapat dipegang oleh anak yang dikhitan. Selendang *imamu/hatibi* ini berfungsi untuk menghubungkan antara dirinya dengan sang anak yang akan dibaiat. Dengan mengepulkan asap *totabu* (dupa), maka dimulailah *mukaddimah* bait dengan doa-doa sanjungan kepada Allah SWT, salawat kepada Nabi saw., dan serta sejumlah firman Allah dan hadis Nabi saw. Tetapi pada intinya adalah pengucapan dua kalimat syahadat.⁶⁷

Adapun hal-hal yang disampaikan oleh *imamu/hatibi* dalam pembaitan adalah hal-hal yang berkenaan dengan keislaman, keimanan dan akhlaqul karimah. Titik tekan yang ditanamkan *imamu/hatibi* kepada anak yang dibaiat adalah ketauhidan kepada

⁶⁶ *Ibid*, h. 98.

⁶⁷ *Ibid*, h. 100-101.

Allah SWT, menjalan rukun Islam, taat dan berbakti kepada kedua orang tua dan menjauhi hal-hal yang terlarang dalam agama Islam.

Selesai acara pembaitan, dilanjutkan dengan acara pengkhitanan. Karena itu, selesai bait, sang anak dibawa masuk ke dalam kamar untuk mengganti pakaiannya dengan pakaian khitan berupa sarung. Di tempat pengkhitanan, telah siap *wupato*, dan perangkat alat khitan serta tukang khitan. Dengan duduk mengangkang di atas *wupato*, dilakukan khitanan sampai selesai. Sesudah itu, sang anak kembali ke kamarnya, dibaringkan di atas ranjang, di bawah alat vitalnya ada tempurung yang berisi tanah untuk menampung tetesan darah. Sementara di dekatnya disiapkan di atas meja seperangkat makanan khas daerah, sebagai makanannya selama sakit.⁶⁸

Selanjutnya dilakukan doa syukuran yang dilaksanakan oleh *imamu/hatibi*. Selesai doa dilanjutkan dengan makan siang bersama. Sesudah makan siang dilanjutkan dengan acara minum teh/kopi. Selanjutnya *mongabi*, yaitu pemberitahuan bahwa acara *moluna* telah selesai sehingga sudah dapat membubarkan diri dan pamitan pulang.

⁶⁸ *Ibid*, h. 103.

Bab 4

Perspektif Studi Islam terhadap Ritus-Ritus Kelahiran dalam Adat Gorontalo

A. Tinjauan Filosofis atas Ritus Kelahiran dalam Adat Gorontalo

Bagian ini akan menganalisis ritus-ritus kelahiran dalam adat Gorontalo dari sudut pandang filsafat. Salah satu cara berpikir yang dikembangkan dalam filsafat adalah berpikir secara substantif dan esensial, yang disebut dengan berpikir radikal. Dengan kata lain, berpikir radikal dalam filsafat adalah berpikir sampai ke akar-akarnya (sampai kedasarannya) untuk menemukan hakekat sesuatu. Hakekat tersebut adalah sesuatu yang bersifat esensi dan substantif, atau yang bersifat *hakiki*.

Memahami ritual adat dalam tradisi lokal Muslim secara *hakiki* penting karena pemahaman secara partikuler dapat menimbulkan kesalahpahaman. Apalagi pemahaman itu hanya berpijak kepada pendekatan bahasa yang menitikberatkan pada arti literal. Misalnya, pemahaman tentang tradisi *molondalo*, yang sering diartikan meraba-raba dalam konteks tradisi meraba perut ibu hamil tujuh bulan. Padahal, *molondalo* bukan meraba perut, melainkan *molondalo* adalah simbolik-filosofis. Pengetahuan tentang makna simbolik dan filosofis suatu tradisi atau adat dapat dipahami melalui buku-buku relevan yang menjelaskan

hakekatnya. Karena itu, jika merujuk kepada buku *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo dan Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, maka di dalamnya disebutkan landasan filosofi setiap ritual pelaksanaan adat Gorontalo yang diistilahkan dengan *hakekat*.

1. Filosofis *Molondalo*

Molondalo dipahami sebagai bentuk pernyataan keluarga pihak suami bahwa kehamilan pertama anak mereka merupakan harapan besar, dan dengan kehamilan tersebut akan terjadi keturunan yang berkelanjutan. Tentu pernyataan non verbal ini sebagai simbol bahwa kehamilan itu terjadi dari perkawinan yang sah. Pada saat yang sama, *molondalo* menjadi penegasan terhadap keluarga kedua belah pihak bahwa sang istri benar-benar suci. Karena itu, menjadi motivasi dan dorongan bagi gadis-gadis lainnya agar menjaga diri dan kehormatannya. Dengan ungkapan lain, *molondalo* merupakan perwujudan dari perkawinan yang sah dengan seorang wanita yang terjaga kehormatannya. *Molondalo* juga dimaknai sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah SWT, karena mereka kelak dikarunia keturunan. Rasa syukur diwujudkan dalam upacara doa keselamatan yang disebut dengan *ngadi salawati*.

Dengan demikian, esensi *molondalo* adalah rasa syukur kepada Allah atas karunia-Nya yang telah menganugerahi pasangan suami-istri seorang anak. Sebagai amanah dan rasa syukur, maka keduanya bertanggung jawab atas keselamatan anak yang dikandung oleh istri. Diantara bentuk tanggung jawab suami-istri atas anaknya adalah menjaga diri dari pikiran, sikap, dan perilaku yang tercela. Menjaga pikiran berarti tidak berpikir, melainkan hanya berpikir hal-hal yang positif. Sebab apa yang dipikirkan oleh ibu diyakini berpengaruh terhadap janin yang dikandungnya. Pikiran-pikiran negatif yang dilontarkan sang calon ayah/suami juga berpengaruh pada pembentukan kepribadian anak dalam kandungan. Demikian juga sikap yang ditunjukkan oleh suami-istri. Sikap yang baik maupun yang

buruk yang diekspresikan suami-istri dalam perkataan, niscaya mempengaruhi watak kepribadian anak. Karena itu, dalam tradisi lokal Muslim Gorontalo, dilarang melakukan hal-hal tercela selama masa kehamilan, seperti melaknat, memaki, memfitnah, gibah dan berbohong. Sebaliknya, dianjurkan mengeluarkan kata-kata yang baik. Dilarang pula mempraktikkan secara demonstratif tindakan-tindakan yang tidak patut, seperti boros dan tidak mau membantu orang lain.

Karena itu, selama masa kehamilan, suami-istri harus menjaga dirinya dari pikiran, sikap, dan praktik yang tercela dalam agama dan tidak patut secara adat. Menjaga diri dimaksud adalah agar suami-istri bersikap hati-hati agar keduanya tidak melakukan hal yang dapat mempengaruhi watak kepribadian janin dalam kandungan kecuali hal yang baik. Sikap kehati-hatian tersebut disimbolkan dengan *molondalo*. Dengan kata lain, *molondalo* adalah simbol kehati-hatian dalam menyatakan pandangan dan pikiran, sikap dan perilaku suami-istri. Karena itu, *molondalo* sering diartikan menyentuh secara lembut. Itu berarti, sejak memasuki usia kehamilan tujuh bulan, terutama istri harus lebih bersikap hati-hati. Biasanya, sejak pasca ritual *molondalo*, istri dilarang melakukan pekerjaan yang berat. Kalau pun bekerja, maka mengerjakan hal-hal yang lembut (tidak berat) dan mudah. Sebab, pekerjaan yang berat akan berdampak buruk kepada kesehatan, baik kesehatan istri maupun kesehatan janin yang dikandung. Menghindari pekerjaan yang berat ini disimbolkan dengan membaringkan istri di *duledehu* (ruang tengah) pada acara *molondalo*. Dengan ungkapan lain, membaringkan istri di *duledehu* berarti banyak istirahat selama masa kehamilan tua, yang disimbolkan dengan “berbaring”. Kalau pun mengerjakan sesuatu, maka cukup pekerjaan yang ringan, yang disimbolkan dengan *duledehu*. *Duledehu* artinya ruang tengah dalam rumah. Itu berarti istri hanya boleh melakukan kegiatan seputar ruang tengah.

2. Filosofis *Molobunga Yiyala*

Salah satu kewajiban muslim atas orang meninggal dunia adalah menguburkannya. Dalam tradisi Gorontalo, *yiyala* (plasenta atau ari-ari bayi) diperlakukan layaknya seorang manusia, yaitu dikuburkan. Bahkan sebelum dikuburkan, *yiyala* tersebut dibersihkan dan dikafani untuk kemudian dimakamkan. Selesai dimakamkan juga didoakan. Sementara dalam syariat Islam, tidak ditemukan teks yang mengajarkan penguburan ari-ari atau plasenta. Akan tetapi, muslim Gorontalo memperlakukannya bagaikan manusia yang meninggal dunia: dimandikan (baca: dibersihkan), dikafani dan dikuburkan, serta didoakan.

Perlakuan terhadap *yiyala* seperti halnya manusia menunjukkan pemuliaan makhluk hidup. Dalam tradisi muslim Gorontalo, *yiyala* merupakan bagian dari anggota tubuh manusia. Karena itu, ia juga diperlakukan seperti halnya manusia yang meninggal dunia, meskipun proses pelaksanaannya tidak sama dengan prosesi pengurusan jenazah. Tetapi dengan menangkap perlakuan kultural terhadap *yiyala* tersebut menunjukkan bahwa manusia dan seluruh hal yang melekat pada manusia secara biologis adalah makhluk ciptaan Allah yang patut dihormati dan dimuliakan. Dengan demikian, tradisi *molobunga yiyala* merupakan ekspresi lokal terhadap ciptaan Allah, meskipun ciptaan itu hanya sebetuk *yiyala*.

Boleh jadi, *yiyala* tersebut dihanyutkan ke sungai atau dibuang ke tempat sampah. Akan tetapi, muslim Gorontalo tidak melakukannya karena menganggap ari-ari tersebut merupakan bagian dari ciptaan Tuhan. *Yiyala* bukan sampah sehingga harus dihanyutkan dan dibuang ke tempat sampat. *Yiyala* merupakan bagian dari ciptaan Tuhan. Sebagai bentuk pemuliaan terhadap makhluk Tuhan, muslim lokal Gorontalo menguburkannya, meskipun cara dan proses penguburannya tidak sama persis dengan prosesi penyelenggaraan jenazah.

Esensi pemuliaan tersebut tidak hanya diekspresikan pada penguburannya, tetapi juga pada pemilihan tempat. Tempat yang dipilih bukan kuburan umum, melainkan tempat yang mudah dikenali seperti di bawah pohon, tidak digenangi air, atau tempat dilalui binatang, serta bukan tempat sarang semut. Nampaknya, pilihan tempat penguburan *yyiyala* tidak lepas dari pertimbangan terhadap kehormatan terhadap ari-ari itu sendiri dan makhluk lainnya. Tidak dikuburkan di tempat yang biasa digenangi air adalah refleksi kultural untuk menghormati *yyiyala* tersebut. Tidak dikuburkan di tempat yang dilalui binatang, selain tidak terinjak oleh binatang, juga tidak mudah digali oleh binatang. Kedua pertimbangan ini juga dalam rangka penjagaan atas *yyiyala* yang berarti pemuliaan terhadapnya. Agar kubur *yyiyala* tersebut tidak diganggu atau digali oleh binatang, maka pada malam hari diletakan lampu, bukan maksud untuk menerangi kuburnya, melainkan agar binatang tidak menggalinya.

Tentu dengan cara menguburkan *yyiyala* tersebut, maka *yyiyala* tersebut tidak akan membusuk dan menebarkan aroma yang mengganggu. Dibersihkan, dikafani, kemudian ditaburi harum-haruman, lalu dimasukkan ke dalam tempurung untuk kemudian ditutup dengan tempurung tentu dimaksudkan agar *yyiyala* tersebut tidak menimbulkan bau busuk. Itu berarti, dalam tradisi *molobunga yyiyala* terkandung nilai kebersihan lingkungan.

3. Filosofis *Mobangu*

Secara umum, azan dipahami sebagai seruan untuk melaksanakan salat, meskipun seruan mendirikan salat hanya salah satu dari lima kandungan azan. Empat kandungan azan lainnya adalah keagungan Allah (*Allah Akbar*), kalimat tauhid (*La Ilaha illallah*), keimanan kepada Muhammad saw. (*asyhadu anna Muhammadan Rasulullah*) dan seruan mencapai kemenangan (*hayya 'alal falah*). Karena itu, azan yang dibacakan pada telinga bayi bukan dimaksudkan untuk mengajak salat, sebab bayi bukan mukallaf (orang yang dibebani kewajiban agama). Dengan ungkapan lain, azan bagi bayi bukan seruan

untuk mendirikan salat, melainkan dimaksudkan untuk memperkenalkan kebesaran Allah, memperdengarkan ketauhidan kepada Allah dan keimanan kepada Rasulullah.

Dengan demikian, salah satu esensi azan bagi bayi penanaman nilai-nilai tauhid kepada anak sejak dini. Bahkan penanaman nilai-nilai tersebut pertama kali diperdengarkan ketika sang bayi belum mendengarkan sepatah kata apa pun, selain azan. Itu berarti, orang tua telah mengawali kehidupan anak dengan prinsip-prinsip keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya. Upaya orang tua mengawali kehidupan anak dengan keimanan dan ketauhidan menunjukkan tanggung jawab besar terhadap keselamatan anak. Itu berarti, esensi azan bagi bayi adalah tanggung jawab teologi orang tua terhadap keimanan dan ketauhidan anak.

4. Filosofis *Mobuli'a'a*

Menurut buku *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo* dan *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, secara hakiki adat atau ritual ini mengandung makna penanaman terhadap nilai-nilai kebersihan diri dan pemeliharaan kesehatan, serta arti penting air bagi kehidupan manusia. Itu berarti, sejak dini anak sudah diperkenalkan tentang urgensi air bagi kehidupan umat manusia dan relasinya dengan kebersihan dan kesehatan.

Salah satu fungsi air adalah untuk diminum oleh makhluk hidup, selain digunakan untuk membersihkan. Air adalah salah satu kebutuhan manusia. Tanpa air, manusia tidak dapat hidup. Air adalah kehidupan. Dalam konteks ini, terdapat relasi kuat antara manusia dan alam. Jika manusia merusak alam, maka dampaknya kembali kepada manusia. Karena itu, dibutuhkan hubungan harmonis antara manusia dengan alam. Salah satu bentuk keharmonisan manusia dengan alam adalah pemeliharaan terhadap lingkungan. Lingkungan yang bersih akan berdampak kepada kualitas air. Dengan demikian, ritual ini sejak dini telah mengajarkan anak tentang pentingnya pemeliharaan alam.

Karena manusia membutuhkan alam sebagai penunjang hidup, maka manusia sejatinya memperlakukan alam sesuai dengan hukum alam (*sunatullah*).

Hal lain yang dikandung oleh tradisi ini adalah urgensi kesehatan bayi. Itu sebabnya, tradisi ini tidak dapat dilaksanakan, kecuali bayi tersebut sehat jasmaninya. Indikasi bayi yang sehat jika pada umur bayi 21 hari atau 3 minggu bayi tersebut sudah dapat menyebut a dan o. Jika bayi sakit, maka bayi tersebut sulit melafalkan a tau o. Dalam konteks ini, terkandung makna tanggung jawab orang tua terhadap kesehatan bayinya. Itu berarti, sejak bayi itu dilahirkan dituntut tanggung jawab orang tua terhadap kesehatan bayinya. Itulah sebabnya, untuk memperoleh kualitas ASI yang maksimal, dalam tradisi Gorontalo, seorang ibu dibuatkan *yilaha* (kuah asam yang banyak sayuran). Dengan demikian, salah satu esensi tradisi *momuli'a'o* adalah tanggung jawab kesehatan orang tua terhadap sang bayi.

5. Filosofis *Mopoto'opu*

Secara bahasa, *mopoto'opu* berarti mendudukkan bayi pada pangkuan. Dalam tradisi Gorontalo, *mopoto'opu* dimaknai sebagai penyerahan bayi oleh seorang *hulango* (bidan kampung/desa) kepada orang tua bayi agar diterima dan didudukkan pada pangkuannya. Secara lahiriyah, yang diserahkan adalah bayi, tetapi pada hakekatnya yang diserahkan adalah tanggung jawab. Sebab sejak dilahirkan, tanggung jawab perawatan bayi selama 5 minggu berada di tangan *hulango*. Ketika tanggung jawab perawatan tersebut mencapai 5 minggu, maka tanggung jawab tersebut diserahkan kepada kedua orang tuanya. Karena itu, *mopoto'opu* merupakan simbol atas penyerahan tanggung jawab.

Ketika orang tua menerima bayi tersebut dalam pangkuannya, itu berarti tanggung jawab penuh atas kehidupan bayi berada di tangan kedua orang tua. Prosesi adat *mopoto'opu* yang disaksikan oleh kerabat keluarga seakan menegaskan bahwa secara moral tanggung jawab tersebut bersifat kolektif. Dengan

kata lain, keluarga dekat juga bertanggung jawab terhadap anak tersebut. Karena itu, dalam adigium lokal Gorontalo, ada ungkapan “*donggo to ombongo wala’a lilo liyo. Leyi dungga ode dunia wala’o lo akraba*”, yang berarti “Ketika masih berada dalam perut kandungan ibu, anak tersebut adalah anak sang ibu. Akan tetapi saat dilahirkan di dunia, maka anak tersebut merupakan milik kerabat keluarga”.

Adigium tersebut menunjukkan peran bersama keluarga dalam pembinaan moral anak. Itu berarti keluarga yang bertanggung jawab adalah keluarga yang menjaga dan memelihara miliknya. Karena anak tersebut dipandang sebagai milik keluarga, maka keluargapun bertanggung jawab atas kehidupan anak. Dalam konteks ini, *mopoto’opu* merupakan refleksi kultural atas tanggung jawab kolektif. Ketika masih dalam rahim kandungan ibu, bayi tersebut berada dalam tanggung jawab individu sang ibu. Tetapi ketika lahir, bayi tersebut menjadi tanggung jawab kolektif keluarga. Karena itu, *mopoto’opu* mengandung nilai kebersamaan. Sedangkan kebersamaan menunjukkan ikatan kekerabatan yang solid. Dengan demikian, *mopoto’opu* merupakan simbol solidaritas keluarga.

6. Filosofis *Molunggelo*

Secara lahiriyah, *molunggelo* berarti menidurkan bayi dalam ayunan. Secara fungsional, *molunggelo* merupakan sikap kasih sayang orang tua terhadap sang anak. Apalagi, *lulunggela* (tempat ayunan) bayi tersebut dibalut dan ditutupi oleh kelambu sehingga terhindar dari gigitan nyamuk. Bentuk kasih sayang ini menunjukkan sikap perlindungan orang tua terhadap keselamatan dan kesehatan anak. Keselamatan yang dimaksud selamat dari gigitan nyamuk. Kesehatan yang dimaksud adalah terhindar dari penyakit akibat gigitan nyamuk. Dari sisi ini, dapat dimaknai *molunggelo* sebagai tanggung jawab kesehatan bayi.

Demikian besar tanggung jawab tersebut sehingga orang tua menjaga diri bayi dari gangguan nyamuk agar bayi tidur nyenyak.

Untuk membantu percepat tidur bayi, orang tua mengantarnya dengan nyanyian religi. Nyanyian religi dalam konteks budaya Gorontalo seperti salawatan, *taleningo* dan *jabu*. Dua hal yang disebut terakhir adalah tembang-tembang para leluhur.

7. Filosofis *Moakiki*

Moakiki atau terkadang disebut *mongakiki* berarti melakukan akikah (*'aqiqah*). Dalam bahasa Arab, kata akikah (*'aqiqah*) berarti rambut bayi yang tumbuh sejak dilahirkan.¹ Sedangkan dalam terminologi agama, akikah (*'aqiqah*) adalah melakukan penyembelihan hewan ternak seperti kambing atau domba pada hari ke-7 pasca kelahiran bayi yang diiringi dengan pencukuran rambut dan pemberian nama.² Pengertian terminologi ini menegaskan tiga aspek kegiatan dalam akikah: penyembelihan hewan, penyukuran rambut bayi dan pemberian nama kepada bayi. Dalam tradisi Gorontalo, penyukuran rambut dinamakan *mohuntingo*, dan pemberian nama diistilahkan dengan *mongunte*. Sedangkan penyembelihan hewan dimaknai spesifik dengan istilah *moakiki* atau melaksanakan akikah. Dengan kata lain, yang dinamakan akikah dalam budaya Gorontalo adalah *moakiki*. Sedangkan mencukur rambut dan memberi nama bayi dinamakan *mohuntingo* dan *mongunte*.

Pemaknaan secara spesifik atas terma akikah ini lebih disebabkan oleh makna konotatifnya. Jika qurban adalah penyembelihan hewan disebabkan datangnya hari raya Idul Adha, maka akikah adalah penyembelihan hewan disebabkan kelahiran bayi. Daging hewan baik akikah maupun qurban dibagikan kepada fakir miskin, tetapi juga dapat dikonsumsi dan dinikmati oleh pelakunya. Jika qurban merupakan ekspresi historis atas pengurbanan Ibrahim as atas putranya Ismail as, maka akikah merupakan ekspresi rasa syukur terhadap Allah SWT atas karunia anak. Sebab kehadiran anak benar-benar

¹ M. Afnan Chafidh dan A. Ma'ruf Asrori, *Tradisi Islami Panduan Prosesi Kelahiran, Perkawinan, Kematian*, (Surabaya: Khalista, 2007), cet. II, h. 44.

² Ahmad Bisyr Syukur, *Fiqh Tradisi Cara Baru Memandang Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Salamdani, 2013), h. 100.

anugerah Tuhan. Bukankah ada banyak pasangan suami istri yang menginginkan anak tetapi tidak dianugerahi Tuhan. Ada juga yang menempuh dengan cara bayi tabung, tetapi gagal. Karena itu, sebagai bentuk kesyukuran terhadap Allah, agama mensyariatkan akikah.

Yang menarik dicermati dalam konteks tradisi *moakiki* Gorontalo adalah perlakuan terhadap kambing yang disembelih. Sebelum kambing akikah disembelih terlebih dahulu tubuh dan lehernya dipolesi dengan *yilonta* (minyak harum dari ramuan), dan dikalungi dengan emas atau mutiara, serta dibaluti dengan kain putih. Perlakuan terhadap kambing akikah ini dapat dimaknai secara kultural, tetapi juga dipahami secara esensial. Secara kultural, polesan *yilonta* sebagai simbol atas pilihan terbaik atas kambing akikah. Kalung emas pertanda atas ketulusan hewan akikah. Sementara kain putih menunjukkan kesucian hati pelaksana akikah.

Sedangkan secara filosofis, perlakuan terhadap hewan akikah menunjukkan kesungguhan diri dalam mengekspresikan kesyukuran terhadap anugerah Tuhan. Secara syariat, hewan akikah yang dipilih sesuai ketentuan syariat. Tetapi sebagai sebuah persembahan (baca: pengabdian) terhadap Allah SWT, maka muslim Gorontalo dalam tradisi *moakiki* memperlakukan persembahan secara maksimal. Itu berarti, *moakiki* dalam tradisi Gorontalo merupakan ekspresi jiwa yang tulus dan sungguh-sungguh untuk mempersembahkan kebaktiannya kepada Tuhan secara maksimal.

8. Filosofis Mohuntingo

Secara bahasa *mohuntingo* berarti mencukur. Yang dimaksud dengan *mohuntingo* secara istilah adalah mencukur rambut pada usia 7 hari, sesudah dilaksanakan akikah. Secara syariat, *mohuntingo* adalah bentuk perwujudan sunnah Nabi, karena Nabi Muhammad saw. melaksanakannya. Karena itu, esensi *mohuntingo* adalah menghidupkan tradisi kenabian sebagai bentuk pengamalan ajaran agama. Sedangkan setiap ajaran agama

mengandung makna tertentu, yang sering dinamakan hikmah.

Diantara hikmah yang dikandung oleh *mohuntingo* adalah kesehatan. Sebab rambut yang dicukur akan tumbuh rambut baru yang sehat dan subur. Namun jika melihat pelaksanaan *mohuntingo* secara 'urfi lokal Gorontalo, maka hal tersebut merupakan pengejawantahan terhadap adat bersendikan syara', syara' bersendikan al-Quran. Jika secara syariat, *mohuntingo* adalah bentuk perwujudan syariat Islam, maka secara adat, prosesi pelaksanaan *mohuntingo* sebagai ekspresi kultural lebih bermakna simbolik. *Bulewe* adalah bunga yang harum dimaknai sebagai harapan atas perilaku anak yang mengharumkan namanya. Jika *bulewe* menebarkan aroma yang harum, maka diharapkan kelak sang anak dapat menebarkan keharuman ajaran Islam dengan cara menjalankan akhlak Islam. Demikian juga *bonto* yang ada pada prosesi *mohuntingo* bermakna tanda suci untuk menyucikan syariat Islam.

9. Filosofis *Mopolihu lo limu*

Secara literal, *mopolihu lo limu* berarti mandi dengan ramuan jeruk purut. Dalam tradisi Jawa disebut dengan mandi kembang. Tujuan *mopolihu lo limu* adalah agar tubuh menjadi bersih serta diri menjadi harum. Itu berarti, esensi *mopolihu lo limu* adalah kebersihan tubuh dan keharuman diri. Kebersihan tubuh bersifat lahiriyah karena yang dibersihkan adalah fisik. Sedangkan keharuman diri bersifat batiniyah, karena yang dibersihkan adalah jiwa. Dalam bahasa Farhah Daulima, hakekat pelaksanaan adat *mopolihu lo limu* disamping kebersihan, juga sebagai pensucian diri sang anak baik lahir maupun batin. Diri yang lahiriyah adalah tubuh kasar manusia, sementara diri yang batiniyah adalah perilaku manusia. Karena itu, tradisi *mopolihu lo limu* lebih bersifat simbolik. Sebagai peristiwa budaya, maka penyikapan makna *mopolihu lo limu* dilakukan dengan cara pemaknaan secara simbolik untuk menemukan esensi dan substansinya.

Diantara makna esensial dan substansial *mopolihu lo limu* adalah pensucian batin. Sebab pasca *mopolihu lo limu* adalah

masa memasuki usia baligh (remaja). Pada usia baligh tersebut, sang anak sudah dibebani kewajiban agama (*taklif*). Tetapi di sisi lain, usia tersebut merupakan usia remaja yang sarat dengan banyak godaan. Untuk memasuki dua masa tersebut (usia *taklif* dan remaja), diperlukan pembekalan untuk ketahanan mental. Salah satu bekal yang dipersiapkan adalah kesucian jiwa. Sebab dengan jiwa yang suci yang disucikan oleh nilai ibadah yang dibebankan kepada dirinya, diniscayakan dapat menghindarkan dirinya dari godaan hidup. Karena itu, tradisi *mopolihu lo limu* menyimpan harapan besar terhadap kehidupan anak yang baru memasuki usia *taklif* dan remaja.

Dilihat dari bahan yang digunakan dalam *mopolihu lo limu* seperti daun dan tumbuhan alami berkhasiat, maka tidak diragukan *mopolihu lo limu* (mandi kembang) memiliki kegunaan bagi kesehatan tubuh manusia. Itu berarti, *mopolihu lo limu* selain memberi kemanfaatan yang bersifat mental, juga memberi kegunaan terhadap kesehatan tubuh. Meskipun kesehatan tubuh ini hanya merupakan tujuan antara, tetapi tujuan esensial adalah kesehatan jiwa. Karena itu, *mopolihu lo limu* lebih bersifat simbolik, apalagi secara ritual *mopolihu lo limu* melibatkan atribut adat atau benda-benda budaya yang digunakan dalam prosesi *mopolihu lo limu*.

10. Filosofis *Mongubingo*

Secara bahasa, *mongubingo* berarti mencubit. Sedangkan dalam terminologi Gorontalo berarti khitan terhadap bayi perempuan. Khitan terhadap anak laki-laki dinamakan *moluna*. Kata *moluna* berasal dari kata *tuna* yang bersumber dari kata Arab *sunat*. Kata *sunat* sendiri sering diartikan dengan khitan. Secara konotatif, terma *mongubingo* berarti merujuk pada kegiatan yang dituju oleh terma tersebut. Jika kata *khitan* merujuk kepada arti memotong, maka *mongubingo* merujuk kepada mencubit.

Dalam adat masyarakat muslim Gorontalo, *mongubingo* diyakini sebagai perintah agama, sama dengan kewajiban khitan

terhadap anak laki-laki (*moluna*). Yang berbeda diantaranya adalah anak laki-laki yang dikhitan pada usia 10-12 tahun (*moluna*), sedangkan anak perempuan dikhitan (*mongubingo*) pada usia 1 tahun hingga 4 tahun. Demikian berdasarkan hasil survei USAID Jakarta Januari-Mei 2003. Pada umumnya dikhitan pada usia antara 1-2 tahun, sebab pada usia 1 tahun bagian yang dikhitan mulai nampak kelihatan berada pada klitoris. Yang nampak kelihatan tersebut semacam zat yang dipandang sebagai najis. Pada usia 1 tahun, zat tersebut dengan mudah dikeluarkan. Jika dikhitan di atas 2 tahun, maka upaya menghilangkan zat tersebut semakin sulit, karena zat tersebut semakin keras menempel.

Dengan demikian, *mongubingo* dilakukan sebagai upaya pembersihan zat najis yang menempel pada klitoris. Zat tersebut berupa kulit/selaput yang sangat tipis) menempel pada ujung kemaluan dibersihkannya dengan cara menghilangkan zat tersebut. Dengan ungkapan lain, yang dikhitan pada kelamin bayi perempuan bukan klitoris, melainkan apa yang menempel pada klitoris tersebut yang disebut dengan *labia*. Zat ini (*labia*) tidak dapat dihilangkan kecuali dengan cara dicubit atau dikorek. Cara termudah mencubit atau mengoreknya adalah dengan ujung kuku. Karena itu, khitan terhadap perempuan sering juga disebut dengan nama "*molukobu*". Secara leksikal *molukobu* berarti mengorek dengan ujung kuku. Itu berarti, bagian yang dikorek amat kecil, sehingga tidak menyebabkan pendarahan. Sebab khitan dilakukan bukan dalam pengertian mengeluarkan daging atau kulit yang menutup klitoris, melainkan dalam artian menghilangkan zat *labia* yang dipandang sebagai najis yang menempel pada klitoris.³

³ Ada dua bentuk khitan terhadap bayi perempuan dalam tradisi Gorontalo, yaitu simbolik dan non simbolik. Khitan non simbolik adalah khitan murni. Yaitu menghilangkan apa yang menempel pada klitoris (baca: labia) dengan menggunakan alat tertentu, seperti kuku (*molukobu*) dan pisau lipat kecil. Sedangkan khitan simbolik khitan yang dilakukan secara tidak sungguh-sungguh. Khitan dalam bentuk simbolik ini dilakukan bukan untuk bayi perempuan, melainkan untuk mereka yang akan masuk Islam (muallaf). Hal dimaklumi karena menghilangkan zat tersebut pada wanita dewasa adalah amat sulit. Diatas usia 2 tahun saja sudah relatif sulit dilakukan. Terlebih bagi mereka yang telah dewasa, seperti usia wanita kawin. Secara praktik, khitan simbolik dilakukan cukup dengan menempelkan pisau kearah kemaluan dan menggesek dari bagian bawah keatas sebagai simbol sudah dikhitan.

11. Filosofis *Moluna*

Secara terminologi, *moluna* (khitan) dimaknai sebagai pemotongan sebagian dari organ kelamin berupa kulit yang menutup kepala penis (*hasyafah*).⁴ Dengan berkhitan, kulup yang menutupi jalan air kencing itu dipotong sehingga terbuang kotoran yang ditimbulkan oleh endapan kencing. Itu berarti esensial *moluna* adalah kebersihan diri.

Urgensi kebersihan diri tersebut terkait dengan pelaksanaan ibadah, terutama ibadah salat. Salah satu syarat sah salat adalah suci dari hadas besar dan hadas kecil. Buang air besar dan kecil (berak dan kencing) adalah bagian dari hadas kecil yang harus dibersihkan saat melaksanakannya. Orang yang sudah berkhitan berarti telah bersih dari hadas kecil ketika ia bersuci dari buang air kecil, sebab kotoran yang melekat pada kepala penis dengan mudah dibersihkan. Hal ini berbeda ketika anak belum dikhitan. Anak yang belum dikhitan berarti kulup masih menutupi kepala penis. Dalam kondisi demikian, niscaya sulit membersihkan alat kelamin karena kepala penis ditutupi oleh kulup.

Itulah sebabnya, dalam tradisi Gorontalo anak yang dikhitan berusia 10 sampai 12 tahun. Pada usia 10 tahun anak sudah mulai melaksanakan salat. Sedangkan pada usia 12 tahun anak sudah mimpi basah yang berarti memasuki usia *baligh*, usia mana seorang anak sudah dibebani kewajiban agama (*mukallaf*). Salah satu kewajiban agama adalah melaksanakan salat. Ketika kewajiban salat tersebut dibebankan kepada anak, sang anak sudah dalam posisi mudah membersihkan dirinya dari hadas kecil. Dengan demikian, makna substansial khitan adalah kebersihan badan, terutama alat kelamin untuk senantiasa terpelihara dari najis.

B. Nilai Pendidikan dalam Ritus Kelahiran Adat Gorontalo

Ritus-ritus kelahiran dalam adat dan tradisi muslim Gorontalo di atas diyakini mengandung nilai di dalamnya. Secara

⁴ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâri fi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), Juz XI, h. 530.

filosofis, di balik ritus-ritus kelahiran tersebut, terkandung makna esensial dan substansial, sebagaimana dalam uraian di atas. Namun pada saat sama di dalamnya mengandung nilai pendidikan, tidak hanya bagi subyek (pelaku ritual), melainkan juga obyek dari ritus tersebut. Dalam konteks ini adalah mereka yang diupacarakan secara adat, yaitu bayi sejak dalam kandungan hingga masa remaja.

Secara moral, tradisi *molondalo* mengandung pendidikan akhlak tentang kehati-hatian seorang calon ibu dan ayah dalam berpikir, bersikap dan bertindak. Karena apa yang direfleksikan secara verbal dan non verbal oleh kedua orang tua berpengaruh terhadap janin dalam rahim seorang istri. Dalam bahasa agama, kehatian-hatian dalam berperilaku dinamakan takwa. Kata takwa berasal dari kata *waqa, yaqi, wiqayah* yang berarti menjaga diri dari perbuatan tercela. Itu berarti sikap kehati-hatian bagian dari ketakwaan.

Menghindarkan diri dari perbuatan tercela karena keyakinan bahwa perbuatan orang tua berpengaruh terhadap pembentukan moral anak, maka ekspresi orang tua terhadap perbuatan baik menunjukkan tanggung jawab moral terhadap pendidikan akhlak anak. Dengan ungkapan lain, tradisi *molondalo* mengandung pendidikan kepada orang tua terhadap tanggung jawab moral anak. Orang tua yang tidak bertanggung jawab niscaya tidak akan menjaga dirinya dari pemikiran, sikap dan perilaku. Bahkan ketidakpercayaannya terhadap pengaruh sikap orang tua kepada bayi dalam kandungan menunjukkan ketidaktanggunganjawaban orang tua terhadap pembinaan moral anak sejak dini (baca: kandungan).

Tradisi *molondalo* tidak hanya mengandung pesan moral terhadap kedua orang tua, tetapi juga kepada mereka yang hendak memasuki kehidupan rumahtangga. Pesan moral dimaksud adalah kehati-hatian mereka dalam menjaga kehormatan diri. Sebab *molondalo* merupakan refleksi non verbal tentang kesucian moral. Dengan ungkapan lain, tradisi

molondalo dilakukan sebagai bentuk permakluman atas kehormatan diri bahwa perkawinan keduanya (istri dan suami) adalah sah. Bukan perkawinan terpaksa, yaitu terpaksa kawin karena sudah hamil.

Sikap kehati-hatian tidak hanya ditunjukkan dalam aspek moralitas, tetapi juga dalam bentuk keselamatan fisik. “Berbaring di *duledehu*” saat prosesi *molondalo* menunjukkan bahwa kesehatan fisik ibu harus dijaga, terutama memasuki usia tujuh bulan kehamilan. Sebab kesehatan ibu juga mempengaruhi kesehatan bayi. Seorang ibu sudah harus menghindari pekerjaan yang berat, yang disimbolkan oleh *duledehu*. Dengan demikian, tradisi *molondalo* mengajarkan pentingnya tanggung jawab keselamatan fisik ibu dan bayinya. Tanggung jawab pendidikan moral dan pendidikan kesehatan tidak hanya berhenti pada tradisi *molondalo*, melainkan berlanjut pada tradisi pasca melahirkan.

Tanggung jawab pasca melahirkan bersifat ruhani dan teologis. Ketika bayi dilahirkan, ia lalu diazani (*mobangu*) dan di-*iqamahi* (*mokama*). Memperdengarkan azan dan *iqamah* pada telinga bayi merupakan pendidikan ruhani. Sebab pada usia 120 hari, ruh ditiupkan ke dalam jasad bayi, ketika itu Allah bertanya “*alastu birabbikum?*” (*Bukankah Aku Tuhanmu?*). Ruh itu menjawab: “*qalu bala*” (Benar, Engkau adalah Tuhan kami). Itu berarti, sejak dalam kandungan seorang bayi telah melakukan persaksian tauhid kepada Allah. Demi mengingatkan kembali kesaksian tauhid kepada Allah, orang tua memperdengarkan kembali azan yang di dalamnya berisi kesaksian kepada Allah SWT. Dengan ungkapan lain, azan dan *iqamah* yang diperdengarkan merupakan pendidikan ruhani anak.

Selain berisi kesaksian kepada Allah, azan juga berisi kesaksian kepada Rasulullah. Kedua kesaksian ini merupakan bagian dari rukan Islam, selain mendirikan salat. Itu berarti, sejak dini anak sudah diingatkan dengan kewajiban keislaman. Dengan demikian, memperdengarkan nilai-nilai keislaman

kepada anak sejak dini merupakan pendidikan keimanan dan keislaman. Kesaksian kepada Allah dan Rasul-Nya berarti mempersaksikan keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya. Sedangkan memperdengarkan seruan dan kewajiban salat merupakan pendidikan keislaman yang bersifat ibadah. Karena itu, azan mengandung pendidikan ibadah terhadap anak. Termasuk juga kepada orang tua untuk tidak melupakan ibadah salat.

Ketika orang tua merefleksikan pendidikan iman dan ibadah yang terkandung dalam azan dan *iqamah*, maka orang tua sedang menunjukkan tanggung jawab teologisnya kepada keselamatan ruhani anak. Dengan demikian, memperdengarkan azan dan *iqamah* merupakan tanggung jawab teologi orang tua atas pendidikan ruhani anak.

Selain pendidikan ruhani, adat Gorontalo juga merefleksikan pendidikan humanis, sebagaimana terkandung dalam ritus *molobunga yiyala* (menguburkan plasenta atau ari-ari bayi). Tradisi ini memperlakukan bagian tubuh manusia sebagai manusia seutuhnya, sehingga diperlakukan seperti manusia yang meninggal dunia, kecuali dishalatkan. Perlakuan itu nampak pada *yiyala* yang dibersihkan, dikafani, dan dimakamkan. Tempat pemakaman pun dipilihkan tempat yang aman dari gangguan makhluk lain. Itu berarti, perlakuan pemuliaan atas makhluk Tuhan dalam ritus *molobunga yiyala* menunjukkan sikap penghargaan atas ciptaan Tuhan. Boleh jadi *yiyala* dibuang ke tempat sampah atau dihanyutkan ke sungai, namun tindakan ini tidak dilakukan oleh muslim Gorontalo, justru dimakamkan. Sesuatu yang dimakamkan adalah hal yang mulia dalam hal ini *yiyala* sebagai ciptaan Allah. Pemuliaan terhadap makhluk Tuhan ini menunjukkan akhlak terhadap Pencipta. Dengan demikian, ritus *molobunga yiyala* mengandung pendidikan moral untuk menghargai makhluk hidup dan penciptanya, Allah SWT.

Bentuk penghargaan dan penghormatan atas Tuhan dan ciptaan-Nya adalah menguburkannya, dan bukan mem-

buangnya ke tempat sampah atau menghanyutkan ke sungai, sebab *yyiyala* bukan sampah. Upaya penguburan *yyiyala* merupakan cara hidup sehat. Dengan menguburkan *yyiyala*, berarti berupaya menjaga kebersihan dan lingkungan hidup yang sehat. Menghanyutkan *yyiyala* ke sungai berarti mencemari lingkungan hidup. Sedangkan membuangnya ke tempat sampah atau tempat lain berarti merusak kebersihan. Sebab *yyiyala* yang dikuburkan tidak akan menimbulkan bau yang busuk sehingga mengganggu kesehatan. Dengan demikian, ritus *molobunga yyiyala* mengandung pendidikan lingkungan hidup dan pendidikan humanis.

Pendidikan lingkungan hidup dan pendidikan humanis dalam ritus *molobunga yyiyala* bersifat subyektif. Sebab yang dituju adalah pelaku dan pelestari tradisi tersebut. Hal ini berbeda dengan ritus *buli'a'a*, karena yang dituju adalah bayi. Bayi yang diupacarakan secara adat dalam ritus *buli'a'a* (*mobuli'a'o*) adalah bayi yang sehat. Sisi ini menunjukkan tanggung jawab kesehatan orang tua terhadap anaknya. Sedangkan di sisi lain, ritus *buli'a'a* mengandung pendidikan kebersihan dan kesehatan. Dengan kata lain, ritual ini sejak dini melakukan penanaman nilai-nilai kebersihan diri dan pemeliharaan kesehatan.

Karena itu, kebersihan dan kesehatan adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Untuk mencapai kualitas kesehatan diperlukan upaya kebersihan diri dan lingkungan. Air adalah media pembersih, disamping sebagai sumber kehidupan. Tanpa air manusia tidak dapat hidup. Karena itu, manusia dituntut untuk menjaga air dari pencemaran lingkungan. Nilai ini menunjukkan urgensi air bagi kehidupan manusia. Itu berarti, secara implisit, sejak dini anak sudah diperkenalkan tentang urgensi air bagi manusia. Demikian pentingnya air bagi kehidupan manusia, sehingga harus dijaga eksistensi dari pencemaran lingkungan hidup. Melalui tradisi *buli'a'a* ini orang tua diingatkan kepada tanggung jawab lingkungan hidup.

Sedangkan dalam tradisi *mopoto'opu* orang tua diingatkan kepada tanggung jawab terhadap pemeliharaan anak. Pasca kelahiran, bayi berada dalam pemeliharaan *hulango* selama 3 minggu. Sesudah itu, tanggung jawab tersebut diserahkan kembali kepada orang tuanya, yang disimbolkan dengan *mopoto'opu*. *Mopoto'opu* artinya mendudukan anak ke pangkuan. Itu berarti, penyerahan bayi ke pangkuan orang tua sebagai simbol penyerahan tanggung jawab pemeliharaan. Sebelumnya pemeliharaan itu ditangani oleh *hulango*, karena sang ibu dinilai belum cukup kuat dan sehat menangani bayi akibat melahirkan. Dengan demikian, dalam tradisi *mopoto'opu* terdapat nilai pendidikan tentang tanggung jawab material orang tua terhadap anaknya. Tanggung jawab material dimaksud adalah memelihara dan membesarkan anak penuh tanggung jawab.

Penyerahan tanggung jawab tersebut disaksikan oleh kerabat keluarga. Kesaksian keluarga ini mengandung dua pesan moral. *Pertama*, kesungguhan orang tua dalam membesarkan dan mendidik anak. Karena *mopoto'opu* adalah bentuk kesediaan menerima tanggung jawab terhadap anak, maka kedua orang tua dituntut untuk sungguh-sungguh dalam membesarkan dan mendidik anak. Sebab persaksian tersebut dilihat dan didengar oleh pihak keluarga, sehingga penyerahan tanggung jawab tersebut bukan penyerahan semu.

Kedua, kesaksian keluarga dalam *mopoto'opu* menunjukkan tanggung jawab bersama. Bahwa pendidikan anak tidak semata-mata tanggung jawab individu kedua orang tuanya, melainkan tanggung jawab kolektif keluarga. Sebab dalam tradisi *mopoto'opu*, anak yang sudah dilahirkan dipandang milik keluarga. Berbeda ketika masih dalam kandungan adalah milik ibunya. Tetapi ketika sudah dilahirkan, kepemilikan tersebut juga dirasakan oleh keluarga. Dengan kata lain, keluarga juga merasa bertanggung jawab terhadap anak tersebut. Tanggung jawab kolektif keluarga ini menunjukkan ikatan kekerabatan yang kuat. Itu berarti, dalam tradisi *mopoto'opu*, terkandung nilai pendidikan solidaritas antar keluarga.

Tanggung jawab lain orang tua terhadap anak adalah keselamatan fisik bayi. *Molunggelo*, yang berarti menidurkan bayi dalam ayunan merupakan lambang atas kasih sayang orang tua terhadap anak di satu sisi, tetapi di sisi lain merupakan wujud tanggung jawab kesehatan bayi. Sebab, *lulunggela* (tempat ayunan) bayi tersebut ditutupi oleh kelambu sehingga terhindar dari gigitan nyamuk. Sisi lainnya *molunggelo* berarti memberi rasa nyaman terhadap bayi. Dan untuk membantu rasa nyaman sang bayi dihantarkan dengan lagu-lagu religi atau tembang-tembang leluhur yang berisi nilai kebaikan. Sikap ini menunjukkan tanggung jawab moral dalam menidurkan anak, sehingga yang terngiang dalam telinganya adalah ungkapan-ungkapan baik (*kalimah thayyibah*).

Pendidikan lain yang dapat ditangkap dalam tradisi ritus kelahiran adalah pernyataan syukur atas kehadiran anak. Bentuk kesyukuran dimaksud adalah pelaksanaan akikah (*moakiki*), mencukur rambut (*mohuntingo*) dan memberi nama (*mongunte*) kepada bayi. Ketiga aspek ini merupakan ajaran Islam. Karena itu, pelaksanaan atas tiga aspek ini adalah wujud ketaatan kepada agama.

Salah satu bentuk kesyukuran tersebut, pemuliaan terhadap akikah. Kambing yang disembelih dalam akikah sejalan dengan syarat yang ditentukan oleh fikih Islam. Hanya saja secara adat kambing akikah diperlakukan “istimewa”, yaitu diolesi oleh minyak harum, dikalungi emas dan dibalut kain putih sebelum disembelih. Perlakuan adat secara “istimewa” tersebut sebagai refleksi rasa syukur yang mendalam. Karena itu, ketiga bentuk perlakuan tersebut lebih bersifat simbolik dan filosofis. Tetapi secara edukatif, ketiga bentuk perlakuan tersebut menunjukkan bahwa rasa syukur tidak cukup dengan pernyataan verbal, tetapi juga ditunjukkan secara non verbal. Bahwa kesungguhan bersyukur dalam akikah tidak terbatas normatif (pilihan kambing yang baik dalam perspektif syariat), tetapi hasil pilihan tersebut (kambing akikah) juga dihargai, meskipun sesaat kemudian disembelih. Di sini, terlihat kambing akikah tidak

diperlakukan sebagai hewan sembelihan semata, tetapi diposisikan sebagai hewan akikah. Oleh akikah adalah ibadah, maka memposisikan kambing akikah adalah bagian dari ibadah. Dengan demikian, *moakiki* mengandung pendidikan moral dalam memperlakukan makhluk Tuhan lainnya, meskipun makhluk Tuhan tersebut adalah hewan sembelihan.

Sementara dalam ritus *mopolihu lolimu* mengandung pendidikan kebersihan diri. *Mopolihu lo limu* yang berarti mandi kembang menunjukkan pentingnya perawatan tubuh secara alamiyah-lahiriyah, tetapi juga perawatan terhadap perilaku mulia. Keharuman dedauan yang dipakai ketika mandi mengisyaratkan ugensi akhlak dalam bersikap. Bahwa yang dituju oleh ritus *mopolihu lo limu* tidak hanya keharuman tubuh, tetapi juga keharuman akhlak. Karena itu, ritus *mopolihu lo limu* merefleksikan pendidikan akhlak mulia terhadap anak. Itu berarti, nilai-nilai moral sejak dini telah ditanamkan kepada anak. Diantara nilai tersebut adalah kebersihan diri dan kesucian moral.

Pendidikan kebersihan diri dan kesucian moral nampak jelas dalam tradisi *mongubingo* dan *moluna*. *Mongubingo* dan *moluna* berarti khitan. Bedanya, *mongubingo* digunakan untuk khitan perempuan, sedangkan *moluna* untuk anak laki-laki. Dengan kata lain, khitan untuk anak laki-laki dinamakan *moluna*, sedangkan khitan untuk anak perempuan disebut *mongubingo*. Itu berarti, dalam tradisi muslim Gorontalo laki-laki dan perempuan dikhitan. Keduanya dikhitan dengan maksud untuk membersihkan diri dari najis. Dengan demikian, *mongubingo* dan *moluna* mengandung pendidikan kebersihan alat kelamin.

Dalam *moluna*, yang dikhitan adalah kulup yang menutupi kepala penis (*hasyafah*). Sebab, kulup tersebut menutupi jalan air kencing sehingga menimbulkan endapan kencing. Endapan kencing merupakan kotoran. Karena itu, dengan dipotongnya kulup, maka tidak terjadi kotoran yang diakibatkan oleh endapan kencing. Dengan demikian, khitan adalah upaya syar'i untuk membersihkan alat kelamin dari najis. Sedangkan secara

edukatif, khitan mengandung nilai pendidikan dalam hal kebersihan diri dari najis. Dalam hal ini, kebersihan alat kelamin.

Sedangkan dalam *mongubingo*, yang dibersihkan adalah zat (baca: labia) yang menempel pada klitoris. Sebab, zat atau *labia* tersebut dipandang sebagai najis sehingga harus dibersihkan. Cara membersihkannya dengan mengorek zat tersebut dengan ujung kuku. Dengan demikian, *mongubingo* menegaskan pentingnya kebersihan diri perempuan, sama dengan *moluna*. Karena itu, baik *moluna* maupun *molubingo* menegaskan pendidikan kebersihan diri anak sejak dini.

C. Perspektif Syariah Terhadap Ritus Kelahiran Adat Gorontalo

Dilihat dari perspektif syariat, ritus-ritus kelahiran dalam adat Gorontalo di atas dapat dikelompokkan ke dalam dua bagian. *Pertama*, ritus kelahiran yang bersumber dari ajaran Islam tetapi dikombinasikan dengan tradisi lokal. *Mobangu*, *mokama*, *mongunte*, *moakiki*, *mohuntingo*, *molubingo* dan *moluna* adalah ajaran agama. Karena itu, landasan teologisnya dapat ditemukan dalam teks-teks normatif keagamaan, baik al-Quran maupun hadis. Ajaran agama ini termasuk dalam kategori ibadah non murni sehingga pelaksanaannya diintegrasikan dengan budaya lokal. *Kedua*, ritus kelahiran yang bersifat budaya tetapi berbasis nilai-nilai agama. *Molondalo*, *molobonga yiyala*, *mopolihu lo limu* adalah adat Gorontalo yang bukan bersumber langsung dari ajaran agama, tetapi kreasi dan inovasi budaya yang bernilai unsur-unsur agama. Karena *molondalo*, *molobonga yiyala*, *mopolihu lo limu* bukan ajaran agama, maka sulit menemukan teks-teks normatif pendukungnya. Dengan ungkapan lain, tidak ada ayat dan hadis tentang *molondalo*, *molobonga yiyala*, *mopolihu lo limu*. Tetapi karena adat ini dinilai berbasis pada nilai-nilai agama, maka nilai-nilai agama yang terkandung dalam adat tersebut niscaya terdapat dalam teks-teks normatif.

Secara teoritik, ibadah dalam Islam dibedakan kepada ibadah murni (*mahdhah*) dan ibadah non murni (*ghayr mahdhah*).

Ibadah murni (*mahdhah*) adalah ibadah yang dilakukan tanpa intervensi akal manusia; ia murni mengikuti petunjuk normatif Nabi saw. Ibadah murni ini dilaksanakan dalam bentuk apa adanya tanpa ada tambahan dan pengurangan. Penambahan atasnya dikategorikan inovasi yang terlarang dalam agama (*bid'ah*), sedangkan pengurangan terhadapnya merupakan penyimpangan. Ibadah murni (*mahdhah*) adalah ibadah yang bersifat *ta'abbudî* dan *tawqîfî*. *Ta'abbudî* artinya bersifat pengabdian murni kepada Allah yang meniscayakan ketaatan dan ketundukan. Sedangkan *tawqîfî* adalah mengerjakan ibadah tersebut sebagaimana dicontohkan Nabi saw. Salat, puasa, zakat, haji adalah bentuk-bentuk ibadah murni yang tidak kerjakan kecuali berdasarkan contoh dan petunjuk Nabi saw. Ibadah-ibadah murni ini berkenaan langsung dengan pengabdian kepada Allah SWT yang bersifat statis sehingga ketentuannya bersifatnya tetap dan tidak berubah sepanjang masa. Dalam konteks ini berlaku kaedah "*Al-Ashlu fî al-'Ibâdah al-Tawqîf wa al-Itbâ'*" yang berarti prinsip dasar dalam bidang ibadah adalah menunggu (dalil) dan mengikutinya".⁵ Itu berarti, suatu ibadah baru boleh dikerjakan apabila ada dalil yang memerintahkannya, dan ketika ada dalilnya, maka tugas seorang muslim hanya mengikuti dalil tersebut apa adanya, tanpa mengubah, menambah atau menguranginya. Persoalan ibadah ini pada umumnya telah dijelaskan dan dipraktikkan oleh Rasulullah saw., dan penjelasan dan praktek yang ditunjukkan Rasul inilah yang merupakan terjemahan otentik dari kehendak Allah di bidang ibadah. Atas dasar itu pula, para ulama ushul fikih menetapkan bahwa dalam bidang ibadah yang sudah rinci dan pasti tidak boleh dilakukan ijtihad.⁶

Sementara, ibadah non murni adalah ibadah yang berkaitan dengan manusia. Ibadah ini sering disebut dengan ibadah

⁵ Nasrun Haroen, *Perdagangan Saham di Bursa Efek: Tinjauan Hukum Islam*, (Yayasan Kalimah: Jakarta, 2000 M/1420 H), h. 8.

⁶ Abdullâh al-Sattâr Fathullâh, *Al-Mu'âmalah fî al-Islâm*, (Mekah: Râbithah al-'Âlam al-Islâmî, 1402 H), h. 17.

mu'malah, karena ketentuan hukum di dalamnya berkaitan dengan relasi sosial dan kemasyarakatan. Sedangkan perkembangan sosial dan kemasyarakatan tidak statis melainkan dinamis sehingga membutuhkan penalaran dan pemikiran. Karena itu, akal diberi ruang dalam menjawab persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan terutama terhadap hal yang tidak ditegaskan secara jelas oleh nash. Dalam aspek mu'amalah berlaku kaedah hukum, "*Segala sesuatu pada dasarnya boleh, kecuali kalau ada dalil yang melarangnya*".⁷ Karena itu, dalam bidang muamalah terbuka ruang besar bagi akal melakukan kreasi dan inovasi selama tidak ada teks-teks keagamaan yang menegaskan pelarangannya. Hasil kreasi inovatif masyarakat tersebut kemudian membudaya sehingga menjadi norma yang diikuti dan praktikan dari waktu ke waktu secara turun temurun. Praktik tersebut kemudian membentuk tradisi. Tradisi tersebut kemudian berkembang dan melembaga dalam kehidupan masyarakat sehingga melahirkan adat.

Dengan demikian adat adalah budaya lokal yang melembaga dalam masyarakat. Sedangkan tradisi adalah budaya lokal yang hidup di tengah masyarakat secara turun temurun tanpa dilembagakan. Karena itu, tradisi tidak membutuhkan tata aturan normatif sebagai petunjuk teknis pelaksanaannya, sebab secara inheren tradisi tersebut merupakan norma sosial. Sejumlah ritis-ritis dalam kelahiran yang dilaksanakan muslim lokal Gorontalo masuk dalam kategori adat, sebab di dalamnya terdapat tata aturan yang harus diindahkan. *Molondalo, molobonga yiyala, mopolihi lo limu* adalah diantara adat Gorontalo yang terkait dengan ritis-ritis kelahiran. Pelaksanaan ritis-ritis tersebut didasarkan atas petunjuk teknis yang dirumuskan dan dipraktikan oleh tokoh adat terdahulu. Tokoh adat yang merumuskan adat tersebut adalah juga tokoh agama, dan yang mempraktikkan adalah masyarakat yang beragama sehingga adat tersebut tidak dapat dilepaskan dari unsur-unsur

⁷ Nasrun Haroen, *Perdagangan Saham*, h. 9.

agama. Dengan ungkapan lain, adat yang tidak merujuk kepada teks-teks keagamaan bukan berarti kosong dan hampa dari nilai-nilai religi. Karena itu, *molondalo*, *molobonga yiyala*, *mopolihu lo limu* bukan ajaran agama melainkan budaya yang memiliki nilai-nilai keagamaan. Sedangkan *mobangu*, *mokama*, *mongunte*, *moakiki*, *mohuntingo*, *molubingo* dan *moluna* adalah ajaran agama yang diekspresikan secara kultural oleh muslim Gorontalo. Karena itu, betapa pun ekspresi kultural dipraktikkan tetapi mudah dibedakan antara ajaran agama dan ekspresi kultural atas pelaksanaan ajaran agama. Demikian mudah membedakannya, sehingga mudah pula memetakan rujukan teks-teks keagamaan.

Mobangu, *mokama* dan *mongunte* adalah tiga aspek ajaran Islam yang dilaksanakan mayoritas umat Islam. Pengamalan atas ketiga ajaran ini didasarkan kepada alasan teologis yang bersumber dari Nabi Muhammad saw.:

عَنْ عُيَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَدَّنَ فِي أُذُنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ - حِينَ وَلَدَتْهُ فَاطِمَةُ - بِالصَّلَاةِ .

Artinya:

“Dari Abdullah ibn Abi Rafi’ dari ayahnya berkata: “Aku melihat Rasulullah saw. mengumandangkan azan di telinga Hasan bin ‘Ali ketika Fatimah melahirkannya”.⁸

Demikian juga ketika Fatimah melahirkan Husain, Rasulullah saw. melantunkan azan kepada cucunya. (H.R. Ahmad dan Turmudzi).⁹ Hadis ini bersifat *fi’li*, yang menunjukkan suatu perbuatan Nabi saw. Sedangkan hadis yang dijadikan dasar atas

⁸ Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Komentari dan Tahqîq Muḥammad ‘Abdul Qâdir ‘Abdul Khair, Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz IV, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999 M/1420 H), h. 2174. Abiza el Rinaldi, *Menjawab Vonis Bid’ah Kaum Salafi-Wahabi*, (Yogyakarta: Zahida Pustaka, 2013), cet. II, h. 292.

⁹ H. Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-Orang NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007), cet. II, h. 292.

iqamah pada telinga kiri adalah riwayat Ibnu Sinni yang menyatakan “*Barangsiapa dikarunia anak, kemudian melantunkan azan pada telinga kanannya dan iqamah pada telinga kirinya, maka selamatlah ia dari bisikan jin*”.¹⁰

Meskipun demikian, sebagian ada yang berpandangan bahwa mengazankan bayi pada telinga kanan dan iqamah di telinga kiri adalah perbuatan yang tidak dicontohkan Nabi. Hadis yang menunjukkan perbuatan Nabi melantunkan azan atas cucunya yang baru dilahirkan dinilai lemah, sehingga tidak dapat dijadikan pegangan. Dilihat dari fungsinya, menurut pandangan kelompok ini, azan berfungsi untuk memanggil orang salat. Dengan kata lain, azan dan iqamah hanya berkaitan dengan ibadah salat. Ia berfungsi memberitahukan waktu salat telah tiba dan iqamah berfungsi untuk memberitahukan bahwa salat segera didirikan. Iqamah sendiri berasal dari kata *qama*, yang berarti berdiri. Sedangkan azan berasal dari *adzana* yang berarti mengumumkan. Karena itu azan dimaknai sebagai pengumuman tentang masuknya waktu salat. Sedangkan *iqamah* diartikan sebagai penegasan bahwa salat segera dimulai dan dilaksanakan. Itulah sebabnya, azan dikumandangkan dengan suara keras sehingga terdengar oleh orang diluar masjid. Sedangkan *iqamah* disampaikan oleh *muadzin* dengan suara yang tidak keras, tetapi cukup terdengar oleh mereka yang ada dalam masjid. Meskipun demikian, tidak keliru juga iqamah menggunakan pengeras suara agar orang di luar masjid dapat mendengar bahwa salat telah dimulai sehingga mereka yang ingin salat berjamaah cepat bergegas menuju masjid.

Pandangan yang menolak di atas jelas bertolak belakang dengan kelompok yang menerima. Bahkan yang disebut terakhir meyakini bahwa azan dan iqamah untuk bayi yang baru dilahirkan merupakan sunah Nabi saw., karena hukumnya adalah sunah. Dalam sunnah *fi'iliyah* Nabi saw. yang diazani dan diiqamahi adalah kedua cucunya, Hasan dan Husain.

¹⁰ M. Afnan Chafidh dan A. Ma'ruf Asrori, *Tradisi Islami*, h. 21.

Keduanya adalah laki-laki. Sementara dalam adat Gorontalo, azan diperdengarkan untuk bayi laki-laki, sedangkan iqamah untuk bayi perempuan. Boleh jadi perbedaan ini dalam perspektif feminis dikategorikan sebagai bentuk ketidakadilan gender. Tetapi boleh jadi secara historis, lebih bersifat pemakluman. Ketika bayi yang baru lahir tersebut diiqamahkan menunjukkan bahwa bayi tersebut adalah bayi perempuan sehingga orang tuanya mengetahui bahwa bayi dilahirkannya adalah anak perempuan. Dengan kata lain, iqamah tersebut sebagai isyarat atas bayi yang dilahirkan adalah bayi perempuan.

Secara tekstual, iqamah terhadap bayi perempuan yang dilahirkan tidak berbasis pada teks normatif. Karena secara tekstual azan dan iqamah diperdengarkan kepada bayi laki-laki, bukan dibedakan secara khusus bahwa azan untuk bayi laki-laki dan iqamah untuk bayi perempuan. Tetapi secara substansial antara azan dan iqamah adalah sama; tidak ada perbedaan substantif atas keduanya. Bunyi redaksional azan adalah sama dengan bunyi redaksional iqamah, kecuali tambahan lafal *qad qâmatish shalâh* dalam iqamah. Lafal ini lebih bersifat perbedaan fungsional. Sebab lafal *qad qâmatish shalâh* berarti salat benar-benar akan dilaksanakan. Karena itu, lafal ini tidak tertuang dalam azan, karena fungsi utama azan mempermaklumkan masuk waktu salat. Karena itu, sebutan azan dan iqamah adalah terminologi yang bersifat fungsional. Bahwa ketika azan dikumandangkan, maka waktu salat telah tiba. Sedangkan saat diiqamahkan, berarti salat mulai dilaksanakan. Tentu perbedaan fungsional ini tidak menghilangkan nilai substansi teologis yang dikandungnya. Bahwa baik azan dan iqamah keduanya berisi nilai tauhid. Karena itu meskipun iqamah dalam adat Gorontalo diperdengarkan pada bayi perempuan, namun apa yang diperdengarkan secara substantif merupakan nilai tauhid. Dibandingkan dengan mereka yang menolak hadis tersebut karena dinilai lemah sehingga tidak mengazani dan mengiqamahi bayi yang baru lahir, maka posisi adat Gorontalo berada pada posisi tengah.

Mereka yang mengazani dan mengiqamahi bayinya mendasarkan hikmah yang terkandung di dalamnya. *Pertama*, bagi seorang bayi kalimat tauhid yang pertama kali diperdengarkan sebelum mendengarkan suara dan kata-kata lainnya menunjukkan bahwa kalimat tauhid merupakan landasan awal dan utama bagi kehidupannya. Memperdengarkan azan berarti memberikan akidah yang benar kepada anak. Ini adalah pendidikan paling dasar dan paling dibutuhkan sebagai bekal untuk meraih kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Selain azan, diperdengarkan iqamah pula di telinga kiri, yang menekankan kewajiban salat. Dengan memperdengarkan iqamah kepadanya berarti mengandung pesan agar anak kelak menjadi manusia yang beriman dan beribadah, dengan menjalankan salat. Dengan demikian, azan dan iqamah mengandung hikmah pembelajaran akidah-tauhid serta pembelajaran syariat-ibadah.

Kedua, bagi selain bayi (terutama orang tua) kalimat tauhid yang terdapat dalam azan dan iqamah berfungsi untuk mengingatkan mereka (manusia) tentang janji yang pernah diucapkan di hadapan Allah sebelum diciptakan, sebagaimana termaktub dalam surat al-Araf ayat 172:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ
أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ
الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

Terjemahnya:

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari

kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

Adapun *molondalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo* dan *mopolihu lolimu* bukan ajaran agama, melainkan adat lokal yang berdimensi agama. Karena bukan ajaran agama, maka adat lokal tersebut sulit dicarikan landasan normatif-telogis dalam teks-teks agama. Dengan ungkapan lain, adat lokal tersebut tidak termaktub dalam teks ayat dan hadis Nabi. Setiap ajaran agama berbasis pada sumber normatif al-Quran dan hadis. Sedangkan pelaksanaan ajaran agama bersifat universal. Bayi yang dilahirkan dari ibu muslim, niscaya diazankan dan iqamahkan tanpa membedakan etnis, bahasa dan suku bangsanya. Ini berbeda dengan budaya yang bersifat lokal. Praktik adat tidak sama setiap etnis dan suku. Karena masing-masing etnis dan suku merumuskan norma kehidupannya sesuai dengan kultur yang hidup di dalam masyarakat tersebut. Kalaupun terdapat persamaan adat, maka persamaan itu bersifat substantif.

Sebagai sebuah tradisi lokal, *molondalo*, *molobungo Yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo* dan *mopolihu Lolimu* tidak ditegaskan secara tekstual dalam al-Quran dan hadis. Meskipun tidak ditegaskan oleh al-Quran dan hadis, namun bukan berarti jauh dari nilai-nilai al-Quran dan hadis. Karena adat merupakan norma kehidupan yang disepakati sebagai satu aturan kebaikan, maka secara syariat dapat diterima. Dengan kata lain, nilai yang dikandung oleh adat tersebut sejatinya ditilik dari perspektif syariat; dan bukan dilihat dari bentuk formal dari adat tersebut.

Dalam satu hadis Nabi saw. disebutkan: *"Apa yang dipandang baik oleh komunitas muslim, maka baik pula dalam pandangan Allah"*.¹¹ Itu berarti, kesepakatan atas kebaikan merupakan sesuatu yang dibenarkan oleh agama. Secara normatif, agama

¹¹ Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal. Jamal Ma'mur, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh antara Konsep dan Impelemntasi*, (Surabaya: Khalista, 2007), h. 347.

telah merumuskan konsep kebaikan melalui teks al-Quran dan hadis. Tetapi bentuk dan rincian kebaikan tersebut secara praktis tidak ditegaskan dalam al-Quran dan hadis. Al-Quran dan hadis, misalnya, hanya menegaskan berbuat baik kepada kedua orang tua (*birrul walidain*). Tetapi bentuk dan rincian praktik kebaikan kepada kedua orang tua tidak ditegaskan oleh teks. Al-Quran juga melarang menghardik kedua orang tua tanpa memerinci secara detail bentuk penghardikan tersebut. Bentuk penghardikan dan tolok ukurnya diserahkan kepada kesepakatan budaya. Dalam budaya Arab, ungkapan *'uff* adalah bentuk penghardikan kepada orang tua. Sementara dalam budaya Indonesia, ungkapan *ah*, *huh* adalah ekspresi pembatahan terhadap orang tua. Dengan demikian, ungkapan *'uff* dan *ah* atau *uh* adalah ekspresi budaya yang menunjukkan pembangkangan terhadap orang tua.

Karena itu, aspek ritus-ritus kelahiran dalam adat Gorontalo dibaca sebagai ekspresi budaya. Bentuk ekspersi budaya tersebut tidak ada dalam teks normatif, tetapi esensinya dapat dicarikan landasan normatif dan teologis dalam ajaran agama. Bentuk ekspersi budaya yang berisi nilai kebaikan, dinilai sebagai kebaikan. Bahwa adat tersebut mengajarkan kebaikan melalui ritus-ritus lokal. Dengan kata lain, tradisi *molondalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo* dan *mopolihu lolimu* tidak ditegaskan oleh teks, karena tidak ada contoh pelaksanaannya. Sebab tradisi tersebut kreasi dan inovasi budaya yang dirumuskan oleh muslim Gorontalo. Karena itu, ritus-ritus tersebut bersifat lokal, sehingga tidak ditemukan di daerah lain. Kalau ada tradisi dan ritus ditemukan di daerah, maka bentuknya berbeda, meskipun pesan moral boleh jadi memiliki nilai semangat yang sama.

Molondalo adalah tradisi lokal muslim Gorontalo, yang dalam tradisi Islam Jawa dikenal dengan *mitoni*. Di Aceh, Sunda dan Bali tradisi ini dikenal dengan upacara *peusijuek*, *tingkeban* dan *magedong-gedongan*. Dalam banyak aspek, tradisi memiliki

perbedaan sesuai karakter budayanya, tetapi secara esensial memiliki kesamaan. Titik persamaannya adalah tradisi tersebut melambangkan sikap syukur terhadap Allah swt. Dengan kata lain, ritus tersebut sebagai bentuk ekspresi budaya terhadap anugerah Allah swt. yang berisikan rasa syukur. Syukur terhadap karunia Tuhan adalah ajaran agama. Ada banyak ayat al-Quran yang berisi perintah bersyukur dan ancaman atas mereka yang tidak bersyukur. Perintah bersyukur adalah ajaran agama yang bersifat universal, dan tanpa menegaskan hal-hal apa yang harus disyukuri. Al-Quran hanya menegaskan bahwa setiap karunia Tuhan wajib disyukuri tanpa memerinci bentuk-bentuk karunia tersebut secara detail. Rincian bentuk-bentuk karunia tersebut merupakan wilayah pemikiran manusia untuk merumuskannya. Kehamilan adalah karunia ilahi yang wajib disyukuri. Bentuk kesyukuran itu diekspresikan melalui adat *molondalo*. Dengan demikian, ritus *molondalo* adalah *thariqah* (jalan) budaya untuk mewujudkan rasa syukur tersebut. Inilah inti fundamental dari ritus *molondalo*.

Adapun adat *molobungo yiyala* adalah sebuah ritus kelahiran berkenaan dengan cara memperlakukan plasanta. Menguburkan plasanta merupakan salah satu cara dalam memperlakukannya. Cara ini tentu dilakukan oleh beberapa daerah muslim. Hanya saja dalam adat *molobungo yiyala* muslim Gorontalo, plasanta tidak hanya dikuburkan tetapi juga dimandikan/dibersihkan, dikafani, dan bahkan didoakan. Empat bentuk perlakuan ini tidak ditegaskan oleh Islam, kecuali kepada manusia yang meninggal dunia. Dalam ajaran Islam, orang yang meninggalkan dunia dimandikan, dikafani, disalati, dikuburkan dan didoakan. Perlakuan atas orang meninggal dunia tersebut dikategorikan sebagai *fardhu kifayah*, yaitu kewajiban kolektif yang terwakili oleh sebagian muslim.¹² Kewajiban ini ditegaskan dalam banyak hadis. Diantaranya hadis Nabi saw. yang diucapkannya saat seorang jatuh dari keledai dan mati:

¹² Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk., dengan judul, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid II (Jakarta: Gemma Insani Press, 2011), h. 532.

«اغسلوه بماء وسِدْرٍ، وكفونوه في ثوبيه»

Artinya:

“Mandikanlah ia dengan air dan daun bidara, lalu kafani dengan dua baju”.¹³

Dalam hadis yang bersumber dari Abu Hurairah ra. Rasulullah saw. bersabda:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « مَنْ شَهِدَ الْجَنَازَةَ حَتَّى يُصَلِّيَ عَلَيْهَا فَلَهُ قِيرَاطٌ وَمَنْ شَهِدَهَا حَتَّى تُدْفَنَ فَلَهُ قِيرَاطَانِ ». قِيلَ وَمَا الْقِيرَاطَانِ قَالَ « مِثْلُ الْجَبَلَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ ».

Artinya:

“Siapa yang ikut menyaksikan jenazah sampai disalatkan, maka baginya satu qirath. Dan siapa yang ikut menyaksikan jenazah sampai dimakamkan, maka baginya dua qirath. Ada yang bertanya: apa dua qirath itu? Beliau menjawab: Seperti dua gunung yang besar”.¹⁴

Dari Abu Hurairah ra. berkata, aku pernah mendengar Rasulullah saw. bersabda:

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول : [إذا صليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء] رواه أبو داود

Artinya:

“Jika kalian menyalati jenazah, maka berdoalah untuknya dengan tulus ikhlas”¹⁵;

¹³ H.R. al-Bukhari dan Muslim (*Muttafaqun ‘alayhi*). Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ibid.*, h. 534.

¹⁴ Al-Imâm Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, (Al-Azhar: Dâr al-Bayân al-‘Arabî, 2006 M), hadis ke-945, h. 437.

¹⁵ Al-Imâm Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawawî, *Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalin*, (Jeddah: Dâr al-Qiblah li al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1410 H/1990 M), hadis ke-937, h. 350.

عن أبي عمرو وقيل : أبو عبد الله وقيل : أبو ليلي عثمان بن
عفان رضي الله عنه قال : كان النبي صلى الله عليه و سلم إذا
فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال : [استغفروا لأخيكم واسألوا
له التثبيت فإن الآن يسأل] رواه أبو داود

Artinya:

“Dari Abu ‘Amrin, -ada yang mengatakan Abu ‘Abdullah dan ada pula yang mengatakan Abu Laila- ‘Utsman ibn ‘Affan berkata: Jika Nabi saw. selesai memakamkan jenazah, maka beliau berdiri di kuburan itu seraya bersabda: Mohonkanlah ampun untuk saudara kalian dan mintakan untuknya keteguhan, karena sesungguhnya sekarang dia sedang ditanya”.¹⁶

Sedangkan hadis tentang perlakuan plasanta tidak ada. Karena itu, menguburkan plasanta bukan kewajiban syar’i’, melainkan kewajiban moral budaya lokal. Dikatakan kewajiban moral, karena plasanta dalam adat *molobungo yiyala* diperlakukan layaknya sebagai manusia. Hemat peneliti, cara budaya memperlakukan plasanta ini menegaskan konsepsi muslim Gorontalo terhadap plasanta. Plasanta dipahami sebagai bagian dari manusia, sehingga diperlakukan layaknya manusia. Itu berarti secara konseptual, adat *molobungo yiyala* menegaskan perlakuan kemanusiaan terhadap ciptaan Tuhan. Karena itu plasanta tidak dibuang atau dihanyutkan, melainkan dikuburkan. Sementara penegasan tentang penguburan anggota badan terdapat dalam kitab-kitab fikih. Di dalam fikih, dianjurkan untuk menguburkan semua anggota badan yang terpisah, termasuk kuku, rambut dan pusar. Karena itu, semua yang menyertai kelahiran bayi, seperti darah, kawah, *ari-ari* dan tali pusar dimakamkan karena merupakan bagian dari diri sang

¹⁶ Al-Imâm Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawawî, *Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalîn*, hadis ke-946, h. 353.

bayi. Dalam kitab *Nihayat al-Muhtaj* sebagaimana dikutip H. Munawir Abdul Fattah disebutkan bahwa disunnahkan mengubur sesuatu (anggota badan) yang terpisah dari seorang yang masih hidup atau diragukan kematiannya, seperti tangan pencuri, kuku, rambut dan darah akibat goresan, demi menghormati (memuliakan) pemiliknya (*wasunnu dafnu ma infashala min hayyin lam yamut halan aw mimman syakka fi mautihi kayadi sariqin wa zharfin wa sya'rin wa damin nahwa qashdin ikraman lishahibiha*).¹⁷

Adapun memperlakukan ari-ari yang dilengkapi “bumbu” (seperti kunyit dan lain-lain) seperti dalam tradisi Islam Jawa adalah sebagai lambang harapan (*tafa'ul*), seperti ketika beraqiqah adalah harapan disunnahkan tidak memotong tulang-tulang, sebagai lambang harapan keselamatan dan keutuhan anggota-anggota badan anak yang diaqiqahkan. Dalam sebuah hadis dikatakan: “Adalah beliau (Nabi saw.) tidak mengadakan kesialan (pesimisme), tetapi beliau mengadakan harapan (optimisme)”. (HR. al-Hakim dan al-Baghawi dari Burdah, dalam *al-Jami' al-Shaghir* 112). Karena itu, perlakuan terhadap plasenta dalam bentuk memandikan/membersihkannya, membungkus dengan kain putih dan memasukannya ke dalam tempurung dan menutupinya dengan tempurung, menguburkannya, mendoakannya hingga memasang lampu di atas kuburannya tidak lebih dari sikap *tafa'ul*. Meskipun oleh sebagian pendapat menilai pemasangan lampu di atas tempat *ari-ari* ditanam adalah *mubadzir* (berlebihan).¹⁸ Tetapi jika melihat alasan logis atas pemasangan lampu, maka hal itu bukan *tabzir* (tindakan mubazir), melainkan *takrim* (bentuk pemuliaan). Dikatakan *takrim* karena fungsi lampu tersebut untuk menghindari agar plasenta yang dikubur tidak digali oleh binatang. Upaya penjagaan ini dikategorikan sebagai bentuk pemuliaan.

¹⁷ H. Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-Orang NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007), cet. II, h. 292.

¹⁸ H. Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-Orang NU*, h. 292.

Sikap pemuliaan tersebut selain didasarkan pada hadis di atas, juga didasarkan pada pandangan bahwa ari-ari semula adalah bagian dari jasad manusia yang memiliki nyawa. Ia mengalami kematian setelah kelahiran jasad baru. Dalam konteks ini, Muhammad Sholikhin menulis:

“*Kawah, ari-ari, darah dan pusar*” semula adalah organ vital kehidupan di alam kandungan. Namun seiring dengan “pemindahan” qudrah dan iradah hidup ke dalam jasmani yang baru, yakni jasad fisik sejak kelahiran, maka organ-organ tersebut mengalami kematian, seiring dengan kelahiran tubuh baru ke alam dunia. Sehingga organ-organ tersebut, sebelum kelahiran manusia dari alam kandungan ke alam dunia juga memiliki nyawa. Oleh karenanya, wajar kalau sebagian masyarakat muslim memperlakukan “pengebumian”nya dengan penuh hormat, karena mereka pernah menjadi bagian dari kehidupan kita sebelum kita lahir ke dunia. Sehingga dalam rangka pengebumian organ-organ ari-ari dan kawah tersebut, diseyogyakan dengan dibuntal kain putih, disertai dengan bacaan *syahadat* dan dipendam ditempat yang tertentu, yang sekiranya tidak menjadi tempat kotor, dan bukan di tempat keramaian.¹⁹

Dengan demikian, nilai esensial adat *molobungo yiyala* adalah memperlakukan ciptaan Tuhan secara manusiawi. Nilai ini sejalan dengan ajaran agama. Dalam banyak hadis disebutkan tentang kewajiban muslim memperlakukan orang lain secara manusiawi. Misalnya sabda Nabi saw. “*Tidak ada yang memuliakan kecuali orang mulia dan tidak ada yang merendahkan kecuali orang yang rendah*”; “*Cintai makhluk di bumi, niscaya makhluk di langit akan mencintaimu*”. Dalam riwayat disebutkan bahwa suatu saat usungan mayat Yahudi lewat di hadapan Nabi dan para sahabatnya. Nabi saw. berdiri, sedang sahabat tidak. Mereka mempertanyakan sikap Nabi saw.: “*Mengapa Anda berdiri, bukankah mayat tadi adalah mayat seorang yang*

¹⁹ Muhammad Sholikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2010), h. 108-109.

beragama Yahudi?”. “Benar, tetapi bukankah dia adalah manusia juga sama dengan kita”. Jawab Nabi saw.²⁰ Pernyataan Nabi Muhammad saw. ini menegaskan bahwa aspek kemanusiaan melampaui pertimbangan aspek teologis. Mayat yang lewat di hadapan Nabi saw. adalah jelas mayat dari seseorang yang beragama Yahudi. Tetapi keyahudian seseorang, bukan halangan Nabi untuk berdiri sesaat lamanya sebagai penghormatan, meskipun orang itu telah menjadi mayat. Penghormatan Nabi saw. tersebut menunjukkan penghargaan dan pemuliaan kemanusiaan, meskipun terhadap mayat yang beragama Yahudi.

Jika *molondalo* merefleksikan sikap syukur kepada Allah, dan *molobungo yiyala* merupakan bentuk pemuliaan terhadap makhluk Tuhan, maka tradisi *buli'a'a*, *mopoto'opu*, dan *molunggelo* menegaskan tanggung jawab terhadap kehidupan anak. Dalam adat *buli'a'a* terdapat pesan tanggung jawab kesehatan, sedangkan dalam adat *mopoto'opu* mengisyaratkan tanggung jawab fisik. Sementara adat *molunggelo* melambangkan tanggung jawab keamanan diri anak. Dalam bahasa agama, tanggung jawab tersebut merupakan bentuk implementasi atas amanah Tuhan. Sebab, kehadiran anak selain sebagai anugerah, juga sebagai titipan dan amanah Allah swt kepada kedua orang tua. Orang yang diberi amanah bertanggung jawab atas amanah tersebut. Karena itu, ketiga bentuk adat lokal Gorontalo tersebut bagian dari perwujudan atas tanggung jawab terhadap amanah tersebut. Jika dalam teks hadis disebutkan, “*Tidak ada iman bagi yang tidak amanah*”, maka tradisi *buli'a'a*, *mopoto'opu*, dan *molunggelo* merupakan refleksi iman. Jika kedua orang tua tidak beriman, niscaya anak tersebut disia-siakan.

Sedangkan dalam adat *mopolihu lolimu* terkandung tanggung jawab pendidikan kebersihan. Secara teologis, kebersihan bagian dari iman (*al-Nazhâfah min al-Imân*). Dalam sistem kajian fikih Islam, pembahasan kebersihan menempati

²⁰ Sofyan A. P. Kau, *Etika Kenabian Pesan Moral Hadis Nabi saw.*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2006), h. 8-9.

urutan pertama. Sedangkan dalam ibadah, kebersihan sebagai syarat sah ibadah. Karena itu, nilai pendidikan yang terkandung dalam adat *mopolihu lolimu*, selain bersifat syar'i, juga berdimensi teologis. Penggunaan ramuan untuk mandi diisyaratkan dalam hadis. Dalam *Musnad* dan *Sunan* dari Qais ibn 'Ashim menyatakan:

أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره لما أسلم بماء وسدر

Artinya:

“Sesungguhnya Nabi saw. menyuruh Qais ibn 'Ashim mandi dengan air dan daun bidara saat masuk Islam”. (HR. Ahmad, Dâwud, Tirmidzi, dan Nasâ'i).²¹

Hadis ini berisi dua perintah Nabi saw., yaitu mandi ketika masuk Islam dan menggunakan ramuan daun dara saat mandi. Hikmah mandi dengan daun dara adalah untuk kesehatan. Secara teologis daun dara adalah tanaman yang tidak disukai oleh setan. Bila daun dara adalah salah satu daun yang digunakan dalam ramuan untuk mandi, maka bukan berarti daun dara satu-satunya daun digunakan untuk ramuan yang dipakai mandi. Daun lain selain daun dara dapat digunakan, selama daun tersebut mengandung nilai manfaat terhadap kesehatan. Karena itu, mandi kembang bukan hal baru dalam sejarah Islam. Sejak masa Nabi saw. sudah ada anjuran penggunaan dedaunan untuk mandi berdasarkan hadis tersebut. Karena itu, secara historis, *mopolihu lolimu* memiliki pijakan normatif-teologis, meskipun *mopolihu lolimu* merupakan budaya. Dengan ungkapan lain, secara historis mandi kembang sudah dipraktekkan sejak awal Islam, meskipun dalam konteks teologi. Yaitu pindah agama dan memeluk Islam. Sedangkan mandi kembang pada tradisi muslim Gorontalo dalam konteks budaya, yang secara normatif memiliki pijakan teologis.

²¹ Abu Anas Ali bin Husain dan Muhammad Nashir ath-Thawil, *Fatwa-Fatwa untuk Muallaf*, (Surabaya: Fitrah Mandiri Sejahtera, 2006), h. 71-72.

Bab 5

Penutup

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Adat Gorontalo dalam ritus kelahiran dapat dikelompokkan ke dalam dua aspek. *Pertama*, adat yang bersumber langsung dari ajaran Islam. Itu berarti, apa yang diupacarakannya dalam adat Gorontalo tersebut merupakan ajaran Islam, tetapi dilaksanakan secara adat. Dengan kata lain, pelaksanaan ajaran Islam tersebut diekspresikan secara kultural. Yang termasuk dalam aspek ini adalah *mobangu*, *mokama* dan *mongunte*; *moakiki* dan *mohuntingo*; dan *mongubingo/moluna*. Keenam aspek ini merupakan ajaran Islam, dan karenanya dinyatakan dalam teks-teks normatif, seperti hadis Nabi saw. dan petunjuk teknis dalam kitab-kitab fikih. Untuk mewujudkan pengamalan ajaran Islam, muslim Gorontalo melaksanakannya secara adat. Dengan kata lain, ajaran Islam tersebut diaplikasikan dalam bentuk adat; atau pelaksanaan ajaran Islam dilakukan secara adat. Dengan demikian, isi adat adalah ajaran Islam, tetapi perwujudannya diatur secara adat. Itu berarti, adat berfungsi

menata dan mengatur prosesi pelaksanaan ajaran Islam sehingga teratur dan tertib. Dalam konteks ini, adat lebih bermakna adab, yaitu bagaimana pelaksanaan ajaran Islam secara beradab.

Kedua, adat Gorontalo yang bersifat murni dan bukan bersumber langsung dari ajaran Islam. Itu berarti, apa yang diupacarakannya dalam adat Gorontalo tersebut merupakan tradisi yang turun temurun dilestarikan, seperti *molondhalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, serta *mopolihu lolimu*. Adat ini bukan bersumber dari ajaran murni agama, melainkan hasil kreasi dan inovasi kultural manusia beragama. Karena itu, adat tersebut tidak ditegaskan oleh teks agama. Meskipun tidak bersumber langsung dari ajaran agama, bukan berarti bertentangan dengan ajaran agama melainkan tetapi terinspirasi oleh ajaran agama. Ajaran agama dimaksud adalah nilai-nilai universal ajaran Islam. Dengan kata lain, secara lahiriyah, adat dan pelaksanaan ritus adat tersebut adalah tradisi, namun secara substantif perwujudan nilai-nilai universal Islam. Itu berarti, meskipun *molondhalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, serta *mopolihu lolimu* tidak disebutkan dalam teks, tetapi nilai-nilai yang dikandungnya bersesuaian dengan makna universal ajaran Islam. Studi Islam adalah salah satu cara pandang untuk menunjukkan adanya pesan kebaikan yang terkandung dalam adat tersebut.

2. Ritus-ritus kelahiran dalam adat Gorontalo dapat dilihat dari tiga aspek, yaitu pendidikan, filsafat dan syariah. Dengan ungkapan lain, adat Gorontalo dalam aspek ritus kelahiran pada dirinya terkandung nilai-nilai pendidikan moral Islam, makna filosofis dan berbasis syariah. Dari aspek syariat, tidak diragukan bahwa adat *mobangu*, *mokama* dan *mongunte*; *moakiki* dan *mohuntingo*; dan *mongubingo*, *moluna* termasuk ajaran Islam yang ditegaskan dalam hadis Nabi saw. baik verbal (*qawli*) maupun non verbal (*fi'li*). Sedangkan adat

molondhalo, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, serta *mopolihu lolimu* tidak ditegaskan oleh hadis Nabi saw., tetapi secara implisit makna yang dikandungnya bersesuaian dengan nilai-nilai universal Islam. Misalnya dalam adat *molondhalo* terkandung nilai syukur kepada Allah swt atas anugerah dan karunia-Nya serta rasa tanggung jawab orang tua atas anugerah tersebut. Untuk mewujudkan rasa syukur tersebut dilakukan ritual doa keselamatan baik terhadap bayi yang dikandung maupun keselamatan ibu yang mengandung, serta seluruh keluarga. Disamping doa, juga pemberian sedekah baik kepada pelaksana maupun mereka yang hadir.

Dalam adat *molobungo yiyala* terkandung nilai moral berupa penghormatan kepada manusia, karena plasanta (*yiyala*) dipandang sebagai bagian dari tubuh manusia. Di dalam adat ini, terkandung juga pelajaran kebersihan lingkungan, karena plasanta (*yiyala*) dikuburkan sehingga tidak merusak kebersihan dan kesehatan lingkungan. Sementara dalam adat *buli'a'a* terkandung pesan moral terhadap kelestarian air sebagai sumber alam dan tanggung jawab orang tua terhadap kesehatan bayi. Dalam adat *mopoto'opu* tersimpan pesan tanggung jawab nafkah orang tua terhadap bayinya. Sedangkan dalam adat *molunggelo* tergambar tanggung jawab orang tua terhadap keamanan fisik bayi. Adapun dalam adat *mopolihu lolimu* terkandung nilai kebersihan diri. Bahwa sejak dini anak diajarkan dengan nilai-nilai kesucian baik fisik maupun batin.

Semua nilai-nilai yang terkandung dalam adat Gorontalo tersebut secara filosofis sesuai dengan ajaran al-Quran dan hadis. Karena kedua sumber ajaran Islam dengan tegas mengajarkan tanggung jawab orang tua terhadap anak. Secara eksplisit, al-Quran dan hadis tidak memerinci secara detail bentuk-bentuk tanggung jawab tersebut. Karena itu, perwujudan atas bentuk tanggung jawab tersebut

diserahkan kepada kreasi kultural manusia. Untuk mewujudkan bentuk tanggung jawab tersebut, lahirlah adat sebagai wadah untuk mengekspresikan tanggung jawab tersebut. Ekspresi tanggung jawab bersifat simbolik dalam adat *molondhalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, serta *mopolihu lolimu*. Tanggung jawab keselamatan bayi dan ibunya disimbolkan dalam adat *molondhalo*. Tanggung jawab kebersihan lingkungan ada dalam adat *molobungo yiyala*. Tanggung jawab kesehatan bayi disimbolkan dalam adat *buli'a'a*. Tanggung jawab nafakah bayi (baik memelihara dan membesarkannya) disimbolkan dalam adat, *mopoto'opu*. Tanggung jawab keamanan dan kenyamanan hidup bayi disimbolkan dalam adat *molunggelo*. Dan tanggung jawab kebersihan diri bayi disimbolkan dalam adat *mopolihu lolimu*. Seluruh bentuk-bentuk tanggung jawab yang terkandung dalam adat Gorontalo tersebut sejalan dengan ajaran Islam. Dengan ungkapan lain, *molondhalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, serta *mopolihu lolimu* tidak terdapat dalam teks al-Quran dan hadis. Tetapi nilai-nilai dan pesan moral yang terkandung dalam *molondhalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, serta *mopolihu lolimu* diajarkan oleh al-Quran dan hadis.

Dibandingkan dengan yang disebut pertama (*mobangu*, *mokama* dan *mongunte*; *moakiki* dan *mohuntingo*; dan *mongubingo*, *moluna*), maka yang kedua ini (*molondhalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, serta *mopolihu lolimu*) bentuk luarnya adalah adat, tetapi isinya Islam. Sedangkan yang pertama, luarnya ajaran Islam, tetapi pelaksanaannya bercorak adat. Kedua bentuk corak ini merupakan bentuk akulturasi Islam dan adat. Akulturasi ini secara umumnya dilakoni oleh tokoh agama dan tokoh adat secara integratif. Dengan demikian, ada dua unsur utama aparatur akulturasi Islam dan adat Gorontalo. *Pertama*, tokoh agama, dalam hal ini pelaku sentralnya

adalah *imamu* atau *khatibi*. Kedua, tokoh adat, sebagai pelaksana ritus adat murni dengan tokoh sentralnya adalah *hulango* (dukun bayi). Tokoh agama lebih berperan dan mewarnai pelaksanaan adat yang bersumber dari ajaran Islam. Sedangkan adat yang bersumber dari tradisi lokal, lebih diwaarnai oleh tokoh adat.

B. Rekomendasi

Kajian dalam buku ini terbatas pada ritus-ritus kelahiran dalam adat Gorontalo. Sedangkan ritus-ritus perkawinan dan kematian dalam adat Gorontalo masih merupakan ruang bagi studi selanjutnya. Kedua ritus ini, apalagi yang disebut terakhir, sering menjadi sorotan kritis kelompok muslim puritan. Kedua ritus tersebut dapat ditinjau dari aspek studi Islam untuk menemukan makna filosofisnya, tetapi juga argumen teologisnya. Sehingga falsafah Gorontalo "*Adati hula-hulaa to saraa, saraa hula-hulaa to qur'ani*" ("Adat bersendi pada syarak, dan syarak bersendi pada al-Quran") dapat dipertanggungjawabkan secara normatif, dan juga secara metodologis.

Daftar Pustaka

- 'Abdul Wahhâb Khallâf. *Ilmu Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978.
- 'Abdul Wahhâb Khallâf. *Mashâdir al-Tasyrî' fî mâ lâ Nashsha fih*. Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1960.
- 'Izzuddîn Ibn 'Abdussalâm. *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Ânâm*, Jilid II. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- A. Qodri Azizy. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Abdullâh al-Sattâr Fathullâh. *Al-Mu'âmalah fî al-Islâm*. Mekah: Râbithah al-'Âlam al-Islâmî, 1402 H.
- Abiza el Rinaldi. *Menjawab Vonis Bid'ah Kaum Salafi-Wahabi*. Yogyakarta: Zahida Pustaka, 2013.
- Abu Anas Ali bin Husain dan Muhammad Nashir ath-Thawil. *Fatwa-Fatwa untuk Muallaf*. Surabaya: Fitrah Mandiri Sejahtera, 2006.
- Abû Bakar Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Sarakhsi. *al-Mabsûth*. Juz IX. Kairo: Mathba'at al-Sa'adah, 1331/1912 M.
- Abuddin Nata. *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2001.

- Afdol. *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006 & Iegislasi Hukun Islam di Indonesia*. Surabaya: Airlangga University Press, 2006.
- Ahmad Bisyrı Syakur. *Fiqh Tradisi Cara Baru Memandang Trdaisi Islam di Indonesia*. Bandung: Salamdani, 2013.
- Ahmad Fahmi Abû Sinnah. *al-'Urf wa al-'Âdah fı Ra'y al-Fuqahâ*. Mesir: Mathba'ah al-Azhar, 1947.
- Ahmad ibn Idris al-Qarafi. *al-Furuq*, Jilid I. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabi, 1344 H.
- Ahmad Mansyur Suryanegara. *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Ahmad Rofiq. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.
- Ahmad Rofiq. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Ahmad Syafi'i Ma'arif dan Amin Abdullah. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.
- Alfian (ed). *Segi-segi Budaya Masyarakat Aceh*. Jakarta: LP3ES, t.th.
- Al-Hasyimi. *The Ideal Muslimah: The True Islamic Personality of the Muslim Women as Defined in the Quran and Sunnah*. Terj. Funky Kusnaendy Timur. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002.
- Al-Imâm Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî. *Shahîh Muslim*. Al-Azhar: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006 M.
- Al-Imâm Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawawî. *Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalîn*. Jeddah: Dâr al-Qiblah li al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1410 H/1990 M.
- Al-Imâm Abû Dâwud. *Sunan Abî Dâwud*, Juz II. Beirût: Dâr al-Fikri, 1414/1994 M.

- Al-Imâm al-Hâfizh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud. *Sunan Abî Dâwud*, Komentar dan Tahqîq Muhammad 'Abdul Qâdir 'Abdul Khair, Sayyid Muhammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz IV. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999 M/1420 H.
- Al-Imâm al-Nawawî. *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, Juz XI. Kairo: Mathba'ah al-Mishriyah, 1924.
- Al-Imâm Jalaluddin 'Abdurrahman al-Sayuthi. *al-Asybah wan Nazair*. Mesir: Musthafa Babi al-Halabi, 1938.
- Al-Râghib al-Asfahânî. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Mesir: Mushthafâ al-Halabî, 1381 H/1961 M.
- Amir Luthfi. *Hukum dan Perubahan Struktur Kekuasaan: Pelaksanaan Hukum Islam dalam Kesultanan Melayu Siak 1901-1942*. Pekanbaru: SUSQA Press, 1991.
- Amir Mu'allim dan Yusdani. *Ijtihad Suatu Kontroversi: Antara Teori dan Fungsi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Amir Syarifuddin. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung, 1984.
- C.G. Weeramantry. *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*. London: Macmillan Press, 1988.
- Clifford Geertz. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, Inc., Publisher, 1973.
- Cornelis van Vollenhoven, *Penemuan Hukum Adat*. Jakarta: Djambatan, 1987.
- Dahlan Idhami. *Karakteristik Hukum Islam*. Surabaya: Al-Ikhlâs, 1994.
- Daniel S. Lev. *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum*. Jakarta: Intermedia, 1986.
- Daud Rasyid. "Formulasi Syariat Islam di Serambi Mekah", dalam *Republika*, 13 November 1999.

- David L. Sam. "Acculturation: Conceptual Background And Core Components", dalam David L. Sam And Jihn W. Berry (Eds), *The Cambridge Handbook Of Acculturation Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- De Santilana. *The Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1931.
- Dedi Supriyadi. *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Dhiya' al-Din al-Rais. *Islam dan Khilafah Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam 'Ali 'Abdur Raziq*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Emile Durkheim. "The Elementary Forms of Religius Life", dalam William A. Lessa dkk. (eds.). *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper and Row Publisher, 1972.
- Erich Fromm. *Psychoanalysis of Religion*. Cambridge, 1956.
- Erni Budiwanti. *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Farha Daulima dan Karim Pateda. *Banthayo Pobo'ide: Struktur dan Fungsinya*. Gorontalo: Forum Suara Perempuan LSM Mbu'i Bungale, 2001.
- Farha Daulima. *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo*. Gorontalo: Forum Suara Perempuan, 2006.
- Fathimah al-Sayyid Ali Sabbak. *Al-Syar'ah wa al-Tasyr'ı'*. Mekah: Râbithah al-Âlam al-Islâmî: 1417 H.
- H. Munawir Abdul Fattah. *Tradisi Orang-Orang NU*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007.
- H.A.R. Gibb. *The Modern Trends in Islam*. Illinois: The University of Chicago, 1950.
- Harsojo. *Pengantar Antropologi*. Bandung: Binacipta, 1984.
- Harto Juwono dan Yosephine Hutagalung. *Limo Lo Pohalaa: Sejarah Kerajaan Gorontalo*. Yogyakarta: Ombak, 2005.

- Hasan Muarif Ambary. *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2007.
- Hasanuddin. *Gorontalo: Tantangan dan Kebijakan Sosial, Politik, dan Ekonomi Kolonial Belanda*. Manado: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 2012.
- Hasrun Haroen. *Ushul Fiqh 1*. Jakarta: Logos, 1996.
- Human Hadikusuma. *Hukum Waris Adat*. Bandung: Alumni, 1983.
- Ibnu Abidin. *Nasyr al-'Urf fi Bina'i Ba'd al-Ahkam 'ala al-'Urf*. Mesir: Mathba'at Ma'arif Suriah al-Jalilah, 1301 H.
- Ibnu Farhun. *Kitab Tahrarat al-Hukkam fi Ushul al Aqdiyyah wa Manahij al-Ahkam*, Jilid II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Ibnu Hajar al-Asqalani. *Fath al-Bâri fi Syarh Shahîh al-Bukhârî*. Juz XI. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Ibnu Hamzah al-Husaini. *al-Bayân wa al-Ta'rîf fi Asbâb Wurûd al-Hadîts al-Syarîf*. Juz I. Beirût: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th.
- Ibnu Khaldûn. *Al-Muqaddimah*. Mesir: Mushthafâa Muhammad, t.th.
- Ichtijanto SA. "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Eddi Rudiana dkk., *Hukum Islam di Indonesia*. Bandung: Remaja Rodakarya, 1994.
- Ichtijanto SA. *Hukum Islam dan Hukum Nasional*. Jakarta: Ind-Hill Co., 1990.
- Imam Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawawî. *Riyâdh al-Shâlihîn*. Beirût: Mu'assasah 'Ulûm al-Qurân, 1990 M/1410 H.
- Imam Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Juz II. Beirut: Dar al-Fikri, 1414/1994M.
- Imam al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*. Juz I. Jakarta: Wijaya, 1992.
- Imam al-Bukhari. *Shahih Bukhari*, Juz, VII. Kairo: Mathba'ah al-Sya'bi, t.th.

- Imam al-Nawawi. *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi*. Juz XI. Kairo: Mathba'ah al-Mishriyah, 1924.
- Imam al-Qusyairī. *Risālah al-Qusyariyyah fī 'Ilm al-Tashawwuf*. Beirūt: Dār al-Khairāt, t, th.
- Imam al-Shan'ânī. *Subul al-Salām*, Juz I. Kairo: Dār al-'Ulûm, 1960.
- Imam al-Syâtibî. *Al-Muwâfaqât fī Ushûl al-Syarî'ah*. Jilid II. Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad Ali Sabih, 1970.
- Imam al-Syatibi. *al-Muwafaqat fī Ushul*, Jilid II. Kairo: Maktabat wa Mathba'at Muhammad Ali Sabih, 1970.
- Imam al-Syaukani. *Nail al-Awthar*, Juz V. ttp. Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Awladihi, t.th.
- Imam Malik ibn Anas. *Al-Muwaththa'*. Beirūt: Dâr al-Fikri, 1989.
- Imam Muslim, *Shahîh Muslim*. Juz III. Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, t. th.
- Imam Syaukani. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- J.L. Gillin Dan J.P. Gillin. *Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press, 1954.
- J.W. M. Bekker, *Filsafat Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanusius, 1990.
- Jalâluddîn 'Abdurrahmân al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir fī al-Furû'*. Beirūt: Dâr al-Fikr, 1996.
- Jamal Ma'mur. *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh antara Konsep dan Impelemntasi*. Surabaya: Khalista, 2007.
- John M. Echols dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1984.
- Josep Rocek dan Waren Ronald (ed.). *Sociology an Introduction*. Iowa: Little Field: Adams Co. Ames, 1957.
- Juhaya S. Praja. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pusat Penerbitan Universitas LPMM Islam Bandung.

- Kacung Marijan, 'Wajah Islam Nusantara' *Pengantar* dalam Aksin Wijaya. *Menusantarakan Islam Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*. Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015.
- Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad. *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- Khafidhi. "Peradaban Islam pada Masa *al-Khulafâu al-Rasyidûn*" dalam Machfud Syaefudin et. all., *Dinamika Peradaban Islam Perspektif Historis*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013.
- Khalil Abdul Karim. *al-Judzur al-Tarikhiyyah al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Diterjemahkan oleh Kamran As'ad dengan judul *Syariah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru, 1974.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Koentjaraningrat. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UII Press, 1970.
- Lexy J. Moleong. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya, 2009.
- Lexy J. Moleong. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya, 2008.
- Luthfi Asysyaukani. "Tidak Ada Syariat Islam", dalam Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- M. Afnan Chafidh dan A. Ma'ruf Asrori. *Tradisi Islami Panduan Prosesi Kelahiran, Perkawinan, Kematian*. Surabaya: Khalista, 2007.
- M. M. Gordon. *Assimilation In American Life: The Role Of Race Religion And National Origins*. New York: Oxford University Press, 1964.

- M. Quraish Shihab. *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- M. Quraish Shihab. *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Keislman Yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- M. Quraish Shihab. *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*. Vol. 12. Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- M. Taufik Mandailing. *Islam Kampar. Harmoni Islam Dan Tradisi Lokal*. Yogyakarta: Idea Press, 2012.
- M. Yahya Harahap. *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993.
- Martin van Bruinessen. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1994.
- MB Hooker. *Adat Law in Modern Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- MB Hooker. *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neocolonial Laws*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Medi Botutihe dan Farha Daulima. *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan Pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*. Gorontalo: Yayasan Fitrah, t.th.
- Mifedwil Jandra. "Islam Akomodatif: Telaah Pergumulan Agama dengan Budaya dan Peranannya dalam Mengatasi Konflik Sosial Budaya di Indonesia". *Pidato Pengukuhan sebagai Ahli Peneliti Utama Bidang Agama pada Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Dep. Agama*. Jakarta: Departemen Agama, 2001.
- MMC. Ricklefs. *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990.
- Muhammad Abû Zahrah. *Malik Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dâr al Fikri al-'Arabî, 1974.
- Muhammad Abû Zahrah. *Abû Hanifah Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dâr al Fikri al-'Arabî, 1974.
- Muhammad Mushthafâ Syalabî. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1986.

- Muhammad Sholikhin. *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2010.
- Munawir Sjadzali. "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia", dalam Tjun Sumardjan (ed.). *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*. Bandung: Remaja Rodakarya, 1991.
- Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ'. *Al-Fiqh al-Islâm fî Tsaubihî al-Jadîd*. Juz II. Damaskus: Mathba'ah Thâlibîn, 1387 H/1968 M.
- Mushthafâ Ibrâhîm al-Zallî. *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ' fî al-Ahkâm al-Syar'iyah*. T.tp.: Dâr al-'Arabiyyah Littibâ'ah, 1396/1976 M.
- Muslim Abdurrahman. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Nana Syaodih Sukmadinata. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Rosdakarya, 2006.
- Naqiyah Mukhtar. *Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Pandangan Kitab Kuning: Studi terhadap Kitab Syarah 'Uqûd la-Lujaini Bayân Huqûq al-Zawjain karya Muhammad Umar Nawawi al-Bantani*. Jurnal Ulumul Qur'an No. 4 V11/1997.
- Nasrun Haroen. *Usul Fiqh*, Jilid I. Jakarta: Logos Publishing House, 1996.
- Nasrun Haroen. *Perdagangan Saham di Bursa Efek: Tinjauan Hukum Islam*. Yayasan Kalimah: Jakarta, 2000.
- Nasyr Ibn 'Abidîn. *Al-'Urf fî Binâ'î Ba'd al-Ahkâm 'ala al-'Urf*. Mesir: Mathba'ah Ma'ârif Suriah al-Jalîlah, 1301 H.
- Nizhâmuddîn 'Abdul Hâmid. *Mafhûm al-Fiqh al-Islâmî wa Tathawuruhu Asâlibatuhu wa Mashâdiruhu 'Aqliyah wa Naqliyah*. Beirut: Muassasah Risâlah, 1983.
- Noor Huda. *Islam Nusantara*, Yogyakarta: Al-Ruzz Media, 2007.
- Nourouzzaman Shiddiqi. *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

- Nur Syam. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Parsudi Suparlan. "Kata Pengantar" dalam Roland Robertson (ed.). *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Rajawali Press, 1992.
- Parsudi Suparlan. "Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi", dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed.). *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*. Bandung: Nuansa, 1998.
- Parsudi Suparlan. *The Javance in Suriname: Ethnicity ia an Ethnically Plural Society*. Tempe, Arizona: Arizona State University, 1995.
- R. H. C. Teske & B. H. Nelson. "Acculturation And Assimilation A Clarfication", *American Ethnologist*, I: 1974.
- Renben Levy. *Sociology of Islam*, Jilid 1. London: Williams and Norgate Ltd., 1931.
- Robert H. Lauer, *Perspective on Social Change*, Terj. Alimandan. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.
- S. Margono. *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.
- Sajuti Thalib. *Politik Hukum Baru: Mengenai Kedudukan dan Peranan Hukum Adat dan Hukum Islam dalam Pembinaan Hukum Nasional*. Jakarta: Bina Cipta, 1987.
- Sajuti Thalib. *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat*. Jakarta: Bima Aksara, 1985.
- Sanapiah Faisal. *Format-Format Penelitian Sosial: Dasar-Dasar dan Aplikasi*. Jakarta: Rajawali Press, 1995.
- Sartono Kartodirdjo. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, Jilid I. Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 1992.
- Satjipto Rahardjo. *Beberapa Pemikiran tentang Ancangan Antardisiplin dalam Penibinaan Hukum Nasional*. Bandung: Sinar Baru, 1985.
- Sidi Gadzalba. *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*. Jakarta: Pustaka Antara, 1984.

- Sofyan A. P. Kau. *Etika Kenabian Pesan Moral Hadis Nabi saw.* Gorontalo: Sultan Amai Press, 2006.
- Subhi Mahmassani. *Filsafat Hukum dalam Islam.* Bandung: Al-Ma'arif, 1997.
- Subhi Mahmatsani. *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm.* Beirut: Dâr al-Kasyshâf li al-Nasyr wa al-Thibâ'ah, 1952.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: Alfabeta, 2005.
- Sulaiman al-Kumayi, *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nahu dan Hakekat.* Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011.
- Syamsudin AR dan Vismala S. Damaianti. *Metode Penelitian Pendidikan Bahasa.* Bandung: Rosdakarya, 2006.
- Ter Haar. *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat.* Jakarta: Pradnya Paramita, 1983.
- Thohir Mudjahirin. *Orang Islam Jawa Pesisiran.* Semarang: FASINDO, 2006.
- Tjun Sumardjan (ed.). *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan.* Bandung: Remaja Rodakarya, 1991.
- Victor W. Turner, "Symbol in African Ritual", dalam Janet L. Dolgin (et.all). New York: Colombia University Press, 1997.
- Wahbah al-Zuhailî. *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk., dengan judul, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid II. Jakarta: Gema Insani Press, 2011.
- Yusuf al-Qardawi. *Ijtihad dalam Syari'at Islam.* Terj. Achmat Syatari. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Yusuf al-Qardawi. *Ijtihad Kontemporer.* Terj. Abu Barzani. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Zainal 'Abidîn ibn Ibrâhîm ibn Nujaim. *al-Asybah wa al-Nazhâir 'ala Madzhab Abî Hanîfah al-Nu'mân.* Mesir: Mu'assasah al-Halabî wa Syurakah, 1968.

Zaini Ahmad Noeh, "Kepustakaan Jawa sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et. all. *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Zayadi Hamzah. "Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal, Studi Kasus Tentang Ritual Siklus Hidup Keluarga Suku Rejang Di Kabupaten Rejang Labong Provinsi Bengkulu". *Disertasi*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana Uin Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.

Tentang Penulis

Sofyan A. P. Kau, lahir di Gorontalo. Menyelesaikan pendidikan S1 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995), S2 di IAIN Walisongo Semarang (2000) dan S3 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2008). Sebelumnya, ia nyantri 6 tahun di Pondok Karya Pembangunan Manado (1982-1988) dan belajar di Lembaga Pendidikan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA) Jakarta (1990).

Aktif di MUI dan Bazda Kabupaten Gorontalo, dan LPTQ Kabupaten dan Provinsi Gorontalo, di samping sebagai dosen IAIN Gorontalo. Suami dari Wahyuni Tjipto, S.Ag dan ayah dari empat anak (Wasma Shofiyah, Najwa Nainawa, Najla Sya'wanah dan Mahdi Muntazhar) ini, sehari sebelum berulang tahun, tepatnya 16 Agustus 2013 diamanahi menjadi Direktur Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2013-2017. Tetapi, sebelum berakhir masa tugasnya, ia dipercayai sebagai Dekan Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2015-2017. Kini ia diminta menjadi Wakil Rektor Bidang Akademik dan Pengembangan Lembaga IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2017-2021.

AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL: *Studi Islam Tentang Ritus-Ritus Kehidupan Dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo* adalah buku yang ke-18 ditulisnya sejak sembilan belas tahun menjadi dosen. Kedelapan belas buku lainnya adalah sebagai berikut:

1. *Hukum Zakat di Indonesia* (2006)
2. *Etika Kenabian Pesan Moral Hadis Nabi saw.* (2007)
3. *Tafsir Hukum: Tema-Tema Kontroversial dari Pendekatan Tradisional hingga Liberal* (2007)
4. *Tafsir Ibadah Menyingkap Syariat Menemukan Hakekat* (2008)
5. *Ijtihad 'Irfani Pemikiran Fikih Sufistik Imam al-Ghazali* (2008)
6. *Nalar Kreatif Metode Penetapan Hukum Islam* (2009)
7. *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis* (2009)
8. *Fikih Alternatif* (2010)
9. *Fikih Kontemporer Isu-isu Aktual* (2011)
10. *Fikih Kontemporer Isu-Isu Gender Menghadirkan Teks Tandingan* (2011)
11. *Dialog Studi Kritis Pemikiran Hadis* (2012)
12. *Masâilul Fiqhiyyah al-Mu'âshirah: Isu-Isu Fikih Kontemporer* (2012)
13. *Metodologi Studi Islam Kontemporer* (2013)
14. *Islam Responsif* (2014)
15. *Potret dan Peran Tokoh Islam Gorontalo* (2015)
16. *Ragam Proposal Penelitian Hukum Islam (Suntingan)* (2016)
17. *Cara Mudah Menulis Proposal Skripsi dan Tesis* (2017)

Empat dari delapan belas buku di atas, setelah direvisi diterbitkan oleh Mitra Pustaka Yogyakarta dengan beberapa perubahan judul. Keempat buku dimaksud adalah *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan*; *Tafsir Hukum: Tema-Tema Kontroversial*; *Fikih Alternatif*; dan *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis*.

Kasim Yahiji, lahir di Gorontalo 22 Mei 1961 dan menyelesaikan pendidikan S3 pada Pascasarjana UIN Alaudin Makasar 2010. Di tempat yang sama, ia menyelesaikan pendidikan S1 dan lulus tahun 1988. Pendidikan S2 diselesaikan pada tahun 2001 dengan Konsentrasi Pendidikan Islam dan Tafsir.

Suami dari DR. Hj. Rahmawati caco, M.Ag. pernah mengikuti sejumlah kursus/pelatihan, diantaranya Pelatihan Bahasa Asing tenaga pengajar di IAIN Alauddin Makassar selama 6 bulan pada tahun 1996; Pelatihan Pengembangan Keterampilan Dasar Teknik Instruksional (PEKERTI) tahun 1998; Workshop on Management of Islam Higher Educational Institutions Kuala Lumpur-Singapore tahun 2004; Pelatihan TOT Active Learning di UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta tahun 2004; Workshop Pendidikan di Malaysia dan Singapore Tahun 2004.

Beberapa jabatan yang pernah penulis pegang, diantaranya sebagai Kasubag Akademik dan Kemahasiswaan di Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin di Gorontalo tahun 1990-1992; Ketua Jurusan PAI di Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin di Gorontalo tahun 1992-1995; Pembantu Dekan Islam di Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin di Gorontalo tahun 1996-1997; Pembantu Ketua I STAIN Sultan Amai Gorontalo tahun 1997-1999; Pembantu Ketua I STAIN Sultan Amai Gorontalo tahun 2002-2004; Pgs. Pembantu Rektor I IAIN Sultan Amai Gorontalo tahun 200-2007; Pembantu Rektor III IAIN Sultan Amai Gorontalo tahun 2007-2010; Pembantu Rektor I IAIN Sultan Amai Gorontalo tahun 2010-2014; dan terakhir ayah Ahmad Masyfuq Kasim Yahiji menjadi Rektor IAIN Sultan Amai Gorontalo periode tahun 2013-2017.